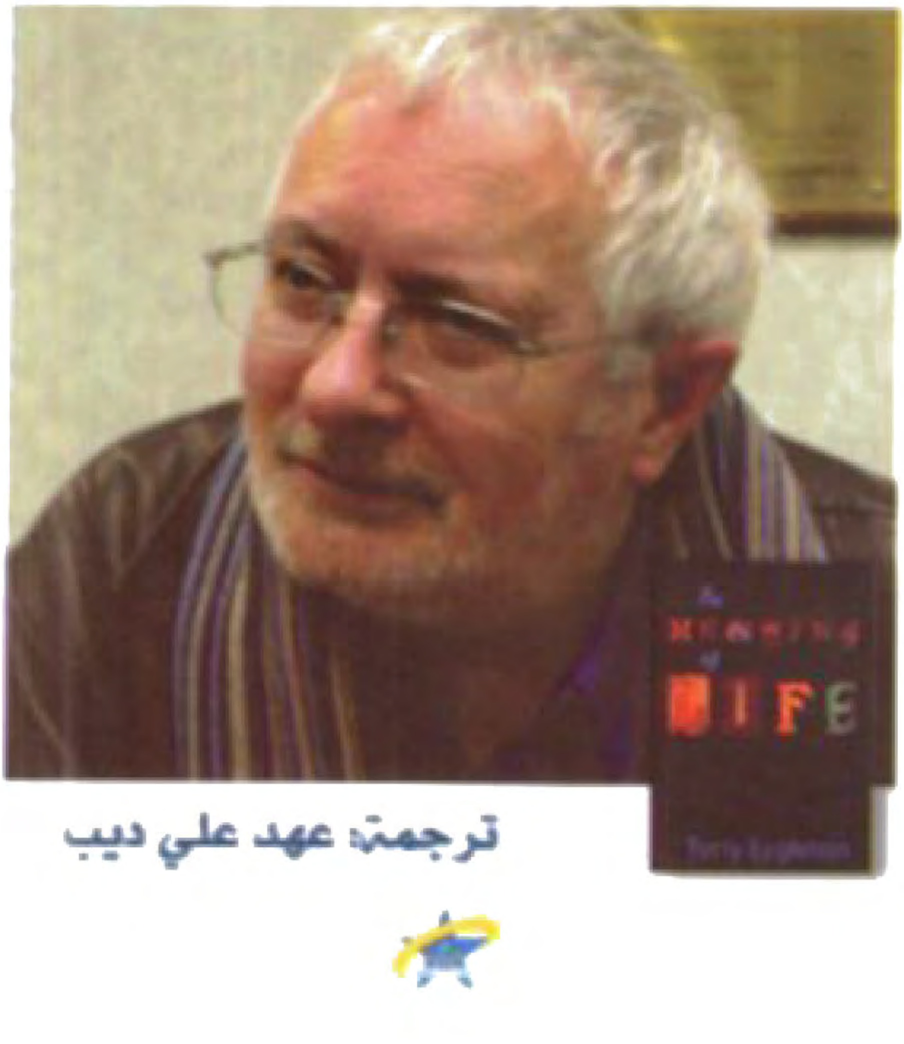
تيري إيغلتون

معنى الحياة



ترجمة: عهد علي ديب

معنى الحياة

إلى أوليفر،

الذي وجد الفكرة كلَّها

مربكةً أشدّ الإرباك

الفهرس

تعريف بالصور

١ **فيتغنشتين** جميع الحقوق محفوظة لـ هولتون أرشيف\ غِتي إيميجز

٢ **تجمع لـ"العصر الجديد"** جميع الحقوق محفوظة لـ مات كاردي\ ألَمي

٣ **جيري فولوِل** جميع الحقوق محفوظة لـ وولي مك نيمي \ كوربيز

٤ **مشجع رياضي** جميع الحقوق محفوظة لـ ركس فيتشرز

٥ **مونتي بايثون** جميع الحقوق محفوظة لـ فوتو١٢ دوت كوم \ كوليكشن سينما

٦ **ماكبث** جميع الحقوق محفوظة لـ هولتون أرشيف\ غِتي إيميجز

٧ **شوبنهاور** جميع الحقوق محفوظة لـ هولتون أرشيف\ غِتي إيميجز

٨ **في انتظار غودو** جميع الحقوق محفوظة لـ روبي جاك\ كوربيز

٩ **أرسطو** جميع الحقوق محفوظة لـ بيتمان\ كوربيز

١٠ **الموت متجسداً من فيلم لـ مونتي بيثون** جميع الحقوق محفوظة لـ فوتو١٢ دوت كوم\ كوليكشن سينما

١١ **الموت** جميع الحقوق محفوظة لـ مارك باورا\ ماغنوم فوتوز

١٢ **نادي بوينا فيستا الاجتماعي** جميع الحقوق محفوظة لـرود موفي برودكشنز\ كوبال كوليكشنز

تصدير

يحسن بكل من يندفع بتهور وطيش لتأليف كتابٍ له مثل هذا العنوان أن يستعد لمواجهة الأسوأ بحقيبة كبيرة اكتظت برسائل كُتبت بخطّ سيء تحمل في طياتها جداول ورموز معقدة. ذلك أن معنى الحياة موضوع ملائم إما للمخبّلين أو الهازلين، وما آمله هو أن أنضوي في المعسكر الأخير بدلاً من الأول. فقد حاولت أن أعالج موضوعاً فكرياً رفيعاً بخفةٍ وسلاسة قدر الإمكان، وفي الوقت ذاته أدرسه دراسة جدية. لكن ثمة شيئاً من الطموح المبالغ فيه والسخيف في الموضوع برمته، في مقابل ميزان البحث الأكاديمي. ذلك الميزان الدقيق. منذ أعوام خلت، عندما كنت طالباً في كامبردج، لَفَتت ناظريَّ أطروحة دكتوراه بعنوان "بعض أوجه الجهاز التناسلي للبرغوث". لم تكن الأطروحة، مثلما يظن المرء، بالعمل الذي يلائم أكثر من غيره أولئك ذوي البصر الضعيف، لكنها كشفت عن تواضع مثير للإعجاب يبدو واضحاً أنني لم أتعلم منه. لكن بمقدوري على الأقل أن أقول أنني ألّفت واحداً من الكتب المعدودة عن معنى الحياة لا يروي قصة برتراند رَسل وسائق سيارة الأجرة.

أشعر بالامتنان العميق لـ جوزيف دَنْ، الذي قرأ مخطوطة الكتاب وقدّم بعض الانتقادات والاقتراحات الثمينة.

---

* جميع الهوامش المرقمة في هذا الكتاب هي للمؤلف، أما تلك المنجمة فهي للمترجم.

١
أسئلة وأجوبة

تتملّك الفلاسفة عادةٌ مثيرة للحنق من تحليل الأسئلة بدل الإجابة عليها. وما أريده هو أن أبدأ على طريقة الفلاسفة[1] فأسأل: هل "ما معنى الحياة؟" سؤالٌ أصيل، أم أنه يبدو كذلك ليس إلا؟ وهل ثمة ما يمكن عدّه جواباً لذلك السؤال، أم إنه بالفعل سؤالٌ زائف، مثل ذلك السؤال المعروف في امتحان جامعة أكسفورد الذي يُفترض أن يُقرأ ببساطة، "هل هذا سؤال جيد؟"

للوهلة الأولى يبدو "ما معنى الحياة؟" شبيهاً بتلك الأسئلة من قبيل "ما هي عاصمة ألبانيا؟" أو "ما لون العاج ؟" لكن هل هو كذلك فعلاً ؟ أم أنه أشدّ شبهاً بسؤال "ما طعم الهندسة ؟"

ثمة معيار شائع لاعتبار بعض المفكرين سؤال معنى الحياة ذاته خلواً من المعنى. وهو أن المعنى مسألةُ لغة، وليس أشياء. حيث يرون أنه سؤال عن طريقة حديثنا عن الأشياء، وليس عن صفة من صفات الأشياء ذاتها، مثل تركيبها، أو وزنها أو لونها. فحبة اللفت أو جهاز تخطيط القلب ليس بذي معنى

١ ربما يجدر بي أن أضيف أني لست فيلسوفاً، وإني على ثقة أن البعض من مراجعيّ سوف يشيرون إلى هذه الحقيقة في سائر الأحوال.

في ذاته؛ ولا يصبح كذلك إلا عندما نأتي على ذكره في أحاديثنا. وعلى ضوء وجهة النظر هذه، فإننا نسبغ المعنى على الحياة بأن نتحدّث عنها؛ أما الحياة في ذاتها فليس لها معنى، إلا بمثل المعنى الذي لغيمة. ولا ينطوي على معنى، مثلاً، أن نتحدث عن غيمة بوصفها حقيقية أو زائفة. فالصّحة والزيف هما، بالأحرى، وظيفتان من وظائف مفاهيمنا الإنسانية المسبقة حول الغيوم. تعاني وجهة النظر هذه من مشاكل كثيرة، مثلما تعاني معظم وجهات النظر الفلسفية. وسوف ندرس بعضاً من هذه المشاكل لاحقاً.

دعونا نلقي نظرة خاطفة على سؤال أشد إلحاحاً من سؤال "ما معنى الحياة؟". لعل السؤال الجوهري والأهم الذي قد يثيره هذا السؤال هو "ما علّةُ وجود أي شيء بإطلاق، بدلاً من لا شيء؟". ما علة وجود أي شيء يمكن إزاءه أن نسأل "ما هو معناه ؟" في المقام الأول؟ ينقسم الفلاسفة حول ما إذا كان هذا السؤال حقيقياً أو زائفاً، في حين لا يفعل السواد الأعظم من علماء اللاهوت. وذلك لأن معظم علماء اللاهوت يرون أن الجواب على هذا السؤال هو "**الله**". فالله، مثلما يقول هؤلاء، هو "***خالق***" الكون، ليس لأنه صانعٌ أكبر من هذا النوع أو ذاك، وإنما لأنه علّة وجود شيء ما بدلاً من لا شيء. إنه، مثلما يقولون، أساس الوجود وأصله. وهذا يصح عنه حتى وإن لم يكن للكون بداية. فالله يبقى علة وجود شيء ما بدلاً من لا شيء حتى وإن كان ثمة شيء ما موجود منذ الأزل.

يمكن فهم السؤال "ما علة وجود أي شيء، وليس مجرد لا شيء" بطريقة أو بأخرى على أنه سؤال آخر مفاده "ما هي علة الكون؟" والذي يمكن اعتباره

سؤالاً عن العلية ـ وفي هذه الحالة فإن سؤال "ما هي علّة؟" يعني "من أين جاء؟" لكن هذا طبعاً ليس ما يعنيه السؤال. لأننا إذا ما حاولنا الإجابة على السؤال بالحديث عن كيف أن الكون برز من الأرض في المقام الأول، فإن تلك العلل لا بد أن تكون ذاتها جزءاً من كل شيء، ونكون عدنا إلى حيث بدأنا. وحدها علّة لم تكن جزءاً من كل شيء ـ علة تعالت على الكون، مثلما يفترض بالله أن يكون ـ يمكن أن تتفادى جرّها إلى داخل السجال بهذه الطريقة. إذن فإن هذا السؤال ليس حقيقة سؤالاً عن كيفية تشكّل الكون. كما أنه، أقله بالنسبة لعلماء اللاهوت، ليس سؤالاً عن **الغاية** من العالم، لما كان العالم، في رأيهم، لا ينطوي على غاية أياً تكن. فالله ليس ذلك المهندس السماوي الذي خلق العالم وفي ذهنه هدفٌ استراتيجيٌ محسوب. إنما هو فنّان خلقه ببساطة لأجل مسرّة ذاته، ولأجل المسرة التي يبعثها في النفس *الخلق* ذاته. والسبب في أنه يعتبر على نطاق واسع صاحب حسّ أعوج بالفكاهة هو، إذن، سبب منطقي ومبرر.

"ما علّة وجود أي شيء بدلاً من لاشيء؟" هو بالأحرى تعبيرٌ عن العجب من وجود عالمٍ في المقام الأوّل، عندما كان يمكن بمنتهى السهولة ألا يوجد شيء. ولعل هذا جزء مما يدور في ذهن لودفيغ فيتغنشتين عندما يعلق بالقول " ليس اللغز الكيفية التي يوجد بها العالم وإنما هو **حقيقة** أنه موجود[1] ". يمكن القول إن هذا التعليق هو نسخة فيتغنشتين مما يدعوه الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر الـ ***Seinsfrage***، أو قضية الوجود. والسؤال الذي يريد هيدغر أن يجيب عليه هو "كيف جاء الوجود؟". ذلك أنه أقل اهتماماً بالكيفية التي برزت

١ لودفيغ فيتغنشتين ***Philosophicus—Tractatus Logico*** (لندن، ١٩٦١)، ص ٦. ٤٤.

فيها إلى الوجود كائنات معينة منه بالحقيقة المستغلقة القائلة إن ثمة كائنات في المقام الأول. وهذه الكائنات متاحة لفهمنا، كما لو أنها ببساطة لم توجد.

لكن فلاسفة كثراً، ليس أقلهم الفلاسفة الأنجلو سكسونيين، يرون أن السؤال "ماعلة الوجود؟" مثال أعلى عن السؤال الزائف. حيث يرون أن معرفة جوابه ليست صعبة وحسب، إن لم تكن مستحيلة؛ بل ومن المشكوك فيه إلى حد بعيد أن فيه ما يتطلّب الإجابة. بل و يرون أنه مجرّد أسلوب تيوتوني* بليد لإبداء الدهشة. قد يكون سؤالاً سارياً لدى الشاعر أو المتصوف، إنما ليس لدى الفيلسوف. وفي العالم الأنجلو ـ سكسوني بوجه خاص، تُرسَم باحتراس الحواجز بين المعسكرين.

في عمل مثل ***مباحث في الفلسفة*** كان فيتغنشتين متيقظاً للاختلاف بين الأسئلة الحقيقية وتلك الزائفة. حيث يمكن أن يكون للجملة الصيغةَ القواعدية التي لسؤال دون أن تكون في الحقيقة سؤالاً. أو يمكن أن تضللنا القواعد التي نعرفها فنأخذ افتراضاً ما على أنه افتراض آخر. "ما الذي نعجز عنه، أيها الرفاق، في ساعة النصر وبعد أن ندحر العدو؟" يبدو مثل سؤال ينتظر جواباً، لكنه حقيقة سؤال بلاغي، يمكن إزاءه أن يرد المرء بتهور وطيش: "لاشيء". فهذا المنطوق يأخذ شكل السؤال لا لشيء سوى لتعزيز وقعه المسرحي. "وإن يكن؟"، "لمَ لا تغرب عن وجهي؟" و "إلامَ تحدّق؟" تبدو مثل أسئلة لكنها

* نسبة إلى قبائل جرمانية قديمة انحدرت من شبه الجزيرة الواقعة شمال أوروبا و التي تعرف اليوم بـ الدانمارك و غزت بلاد الغال (فرنسا اليوم) في القرن الثاني قبل الميلاد. أبادهم الرومان في العام ١٠٢ قبل الميلاد.

ليست كذلك حقيقة. من جهة أخرى، قد يبدو السؤال "أين من الجسد تكون الروح ؟" سؤالاً منطقياً، لكن ليس سوى لأننا نفكّر على طول الخطوط في سؤال مثل "أين من الجسد تقع الكليتان؟". من جهة ثالثة، إن للسؤال "أين مني الجسد؟" صيغة سؤال صحيح وأصلي، لكن ليس سوى لأننا نصوغه دون وعي منا على غرار السؤال "أين مني الإبط؟"

لقد أدرك فيتغنشتين أن كثيراً من الأحاجي الفلسفية المعقدة تصدر عن أناس يسيئون استعمال اللغة بهذه الطريقة. خُذ، على سبيل المثال، العبارة "I have a pain"، التي تماثل من الناحية القواعدية عبارة "I have a hat". قد يقودنا هذا التماثل إلى الاعتقاد بأن الألم، أو "التجارب" بعامة، أشياء نقتنيها مثلما نقتني القبعات. لكن من الغريب أن نقول "Here, take my pain". ورغم أنه من المنطقي أن نسأل "Is this your hat or mine?"، يبدو غريباً أن نسأل "Is this your pain or mine?". لنفترض أن ثمة عدداً من الأشخاص في غرفة يخيم عليها جوّ من الألم؛ وبينما يتنهد كل شخص بدوره بأسى، نتعجّب قائلين "Ah, he is now having it!".

يبدو هذا سخفاً محضاً؛ إلا أنه ينطوي في الحقيقة على بعض التضمينات الهامة جدّاً والخطرة. صحيح أن فيتغنشتين يفك الخلط بين قواعد "I have a hat" و قواعد "I have a pain" ليس وحسب بطريقة تسلط الضوء على استعمال الضمائر الشخصية مثل "I" و "He"، إنما بطرق أخرى تقوّض الافتراض الموجود القائل إن تجاربي مُلْك خاص. غير أن تجاربي هي، في واقع الأمر، ملك خاص أكثر مما هي قبعتي، لما كان بمقدوري أن أتصرف بقبعتي، لكن ليس بألمي. يبين لنا فيتغنشتين كيف أن القواعد تدفعنا بالخداع إلى التفكير بهذه الطريقة، وينطوي مثاله هذا على نتائج حاسمة، حتى على الصعيد السياسي.



صورة ١

لودفيغ فيتغنشتين، والذي ينظر إليه عموماً على أنه أعظم فلاسفة القرن العشرين.

مهمة الفيلسوف، مثلما رآها فيتغنشتين، ليست حل هذه التساؤلات بقدر ما هي ***تحليلها*** وتبيان أنها تنتج من خلط "لعبة لغة"، كما دعاها، بلعبة أخرى. فنحن مسحورون ببنية لغتنا، ووظيفة الفيلسوف أن يفك عنا السحر ويخلّص من التعقيد الاستعمالات المختلفة للكلمات. فاللغة، لأنها حتماً تنطوي على درجة من الاتساق، تنزع إلى جعل منطوقات مختلفة تبدو على درجة كبيرة من التماثل. ولهذا ألحق فيتغنشتين على سبيل العبث بمقدمة كتابه ***مباحث في الفلسفة*** اقتباساً من ***الملك لير*** يقول: "سوف أعلمكم الاختلافات".

لم تقتصر وجهة النظر هذه على فيتغنشتين وحده، بل استبقها أحد أعظم فلاسفة القرن التاسع عشر جميعاً، فريدريك نيتشه، عندما تساءل عما إذا كانت قواعدنا اللغوية السبب في أننا لم نتخلّص من الله. فلما كانت قواعدنا اللغوية تمكّننا من تركيب الأسماء، التي تمثل كائنات متميزة، فإنها أيضاً تجعل من المنطقي أن يكون هنالك ***اسمٌ*** أكبر، كيان أكبر يُعرف بـ ***الله***، يمكن دونه أن تختفي جميع الكائنات الصغيرة حولنا. لكن نيتشه لم يؤمن بالكائنات، الكبرى منها أو المألوفة. بل رأى أن ذات الفكرة القائلة بوجود أشياء متميزة، مثل الله أو عنب الثعلب، ليست سوى نتيجة تشييء* للغة. لا شك في أن نيتشه رأى هذا فيما يخصّ الذات الفرد التي اعتبر أنها لاشيء أكثر من اختراعٍ مؤات. ربما، مثلما يقول ضمناً في التعليق أعلاه، كان ثمة قواعد إنسانية تستحيل فيها عملية التشييء هذه. وربما تشكل هذه اللغة لغة المستقبل، تلك التي يحدث بها

---

* التشيؤ (**Reification**): هو السيرورة التي تتخذ فيها ظواهر مُنتجَة اجتماعياً خاصيات ثابتة، شيئية كما لو أنها جزء من الطبيعة.

الـ ***übermensch*** أو الميتا ـ إنسان الذي يصل أبعد من الأسماء والكائنات المنفصلة كلها، وتالياً أبعد من الله والأوهام الميتافيزيقية المماثلة. أما الفيلسوف جاك ديريدا ،هذا المفكر الذي يدين بالكثير لـ نيتشه، فأشدّ تشاؤماً في هذا الخصوص. حيث يرى، مثلما يرى فيتغنشتين، أن هذه الأوهام الميتافيزيقية راسخة في صميم بنية لغتنا، ومن العسير اجتثاثها. لذا ينبغي على الفيلسوف ببساطة أن يشن معركة لا هوادة فيها ـ مثل الحرب التي شنها عليها كونت ـ يراها فيتغنشتين ضرباً من العلاج الألسني ويدعوها ديريدا "التفكيك"[١].

ومثلما رأى نيتشه أن الأسماء تشيّىء، يمكن بنفس الطريقة أن نرى هذا في الكلمة "حياة" في السؤال "ما معنى الحياة ؟" وسوف ندرس هذا عن كثب لاحقاً. يمكن أيضاً أن نرى أن السؤال يقولب نفسه لا شعورياً على غرار ضرب آخر من الأسئلة مختلف كليّة، وأنه هنا تحديداً يخطئ. نقول "هذا الشيء يساوي دولاراً واحداً، و ذلك الشيء يساوي دولاراً، فكم يساويان معاً ؟"؛ لذا يبدو كما لو أن بمقدورنا أيضاً القول "إن لهذه الحيثية من حيثيات الحياة معنى، وكذلك هي تلك الحيثية، فأي معنى تحوزه الحيثيات المختلفة مجتمعة؟" لكن لا ينتج من حقيقة إن للأجزاء معنى أن الكل له معنى يشملها جميعاً ويسمو عليها إلا بقدر ما ينتج أن كثيراً من الأشياء الصغيرة تشكل شيئاً واحداً كبيراً لا لشيء سوى لأنها جميعاً ذات لون قرنفلي.

١ لأجل نقاش أكثر تفصيلاً، انظر مقالتي " أصدقاء فيتغنشتين"، في ***ضد المزاج*** (لندن، ١٩٨٦).

لكن هذا السجال كله، بطبيعة الحال، لا يجلبنا أقرب إلى معنى الحياة. إلا أن تلك الأسئلة تستحق الدراسة وإنعام النظر، لأن طبيعة السؤال تلعب دوراً هاماً في تحديد ما يمكن عدّه جواباً له. والحقّ، إن الأسئلة، وليس الأجوبة، هي الجزء الصعب. فمن المعروف أي نوع من الأجوبة يثيره سؤال سخيف. أما طرح السؤال المناسب فيمكن أن يفتح آفاقاً جديدة شاسعة من المعرفة، ويجلب في إثره أسئلة حيوية أخرى. يرى بعض الفلاسفة، ممن يُعرفون بذوي الاتجاه التأويلي في الفكر، أن كل ما يقدّم جواباً على سؤالٍ هو واقع. والواقع، الذي يشبه جندياً مجرماً لا يعترف تلقائياً بل ينتظر أن يتم التحقيق معه أولاً، لا يستجيب لنا إلا بما يتلاءم مع تلك الأسئلة التي نطرحها. ولقد لاحظ كارل ماركس ذات مرة بصورة ملتبسة بعض الشيء أن البشر لا يطرحون سوى الأسئلة التي يقدرون على حلها ـ وبعبارة أخرى، إذا ما امتلكنا ذلك الجهاز المفاهيمي الذي يمكّننا من طرح السؤال، فإننا عندئذ نمتلك من حيث المبدأ الوسائل لاختيار جوابٍ له.

وبعض السبب في ذلك يرجع إلى أننا لا نطرح الأسئلة في الفراغ. صحيح أن الأسئلة لا تجرّ أجوبتها مربوطة بإحكام إلى ذيولها؛ وإنما تُلمع إلماعاً إلى نوع الاستجابة التي يمكن على الأقل عدّها جواباً. إنها توجهنا في مجالٍ محدود من الاتجاهات؛ وتدلنا بالإيحاء أين نبحث عن حلّ. وليس من العسير كتابة تاريخ المعرفة بلغة الأسئلة التي رأى البشر أن طرحها ممكن أو ضروري. فليس كل سؤال ممكناً في أي وقت. رامبرانت، مثلاً، لم يسأل إذا ما كان التصوير الضوئي جعل الرسم الفوتوغرافي متوفراً بكثرة.

طبعاً لست أوحي بذلك أنه يمكن الإجابة على الأسئلة جميعاً. فنحن ننزع إلى افتراض أنه حيث توجد مشكلة، لابد أن يوجد حلّ، تماماً مثلما ننزع بطريقة أشد غرابة إلى تصور أن الأشياء المهشّمة ينبغي أن تُلحَمَ معاً ثانية. لكن ثمة وفرة من المشاكل التي ربما لن نكتشف حلولها قط، إلى جانب أسئلة ستبقى أبداً دون جواب. فما من سجل، على سبيل المثال، وثّق كم شعرة كانت في رأس نابليون عندما قضى، الأمر الذي لن نعرفه أبداً الآن. لعل الدماغ البشري ببساطة ليس على مستوى حلّ أسئلة محددة، من قبيل أسباب الذكاء وأصوله. وقد يكون السبب في هذا أنه ما من حاجة تطورية بنا لأن نفعل ذلك، رغم أنه ما من حاجة تطورية بنا تدفعنا إلى فهم **مأتم فينيجن** أو قوانين الفيزياء. ثمة أيضاً أسئلة لا نعرف أجوبتها لأنه ما من أجوبة حقيقية، مثل كم عدد أولاد السيدة ماكبث، أو إن كان ثمة شامة صغيرة على الوجه الداخلي من فخذ شرلوك هولمز. وليس بمقدورنا الإجابة على السؤال الأخير بالنفي إلا بقدر ما يمكننا الإجابة عليه بالإيجاب.

من المنطقي، إذن، أن يكون هنالك فعلاً جواب على سؤال معنى الحياة، إنما لن يُقدّر لنا قط معرفته. وإذا ما كانت الحال كذلك، نكون في وضع مثل وضع السارد في قصة هنري جيمس ***"The Figure in the Carpet"*** الذي يقول له مؤلف مشهور يروقه أن ثمة بنية مخفية في عمله، بنيةٌ تنطوي عليها كل صورة وكل عبارة. لكن المؤلف يموت قبل أن يكتشفها ذلك السارد الحائر والفضولي بسُعر. لعل المؤلف خدعه. أو لعله ظن أن ثمة بنية بالفعل في عمله، دون أن يكون ذلك صحيحاً. أو لعل السارد يرى تلك البنية على طول الخط دون أن يدرك أنه رآها. أو لعل أي بنية يركّبها هو نفسه سوف تفي بالغرض.

بل من المنطقي أن يكون عدم معرفة معنى الحياة جزءاً من معناها، تماماً مثلما يساعدني عدم عدّي الكلمات التي أتفوه بها في خطابٍ بعد مأدبة عشاء في إلقاء ذلك الخطاب. لعل ما يجعل الحياة تستمر هو جهلنا بمعناها الأساسي، مثلما هي الرأسمالية بالنسبة لـ كارل ماركس. وهو ما رآه الفيلسوفُ آرثر شوبنهاور، كما رآه فرويد، بهذا المعنى أو ذاك. يرى نيتشه في كتابه **ولادة المأساة** أن المعنى الحقيقي للحياة أشد شناعة من أن نتأقلم معه، ولهذا السبب نحتاج إلى الأوهام التي تمدّنا بالعزاء كي نستمر. وأنّ ما ندعوه "حياة" هو محض خيال لازم وضروري. وبدون ذلك المزيج الهائل من الخيال، سيكون الواقع في تباطؤ تدريجي إلى أن يتوقف.

هنالك أيضاً مسائل أخلاقية ما من حلّ لها. فبما أن هنالك ضروباً مختلفة من الفضائل الأخلاقية مثل الشجاعة والرحمة والعدالة وسواها، ولأن هذه القيم تتضارب أحياناً بعضها مع بعض، يمكن أن تدخل في صراع مأساوي فيما بينها. ومثلما جاء في تعليق السوسيولوجي ماكس ويبر المُحبط: "إن المواقف الممكنة بإطلاق من الحياة هي مواقف لا يمكن التوفيق فيما بينها، ومن هنا لا يمكن قط لصراعها أن يصل إلى خاتمة"[1]. وفي خط مماثل يكتب إشعيا برلين أن "العالم الذي نَخبَره في تجربتنا اليومية عالمٌ تواجهنا فيه فرصٌ مطلقة بالمثل، وإدراكنا لبعض تلك الفرص يعني حتماً تضحيتنا بالأخرى"[2]. والحق، إن كلام

١ ماكس ويبر **مقالات في علم الاجتماع**، تحرير هـ. هـ. غيرث و س. رايت ميلز (لندن، ١٩٩١)، ١٥٢.

٢ اشعيا برلين ***أربع مقالات في الحرية*** (أكسفورد، ١٩٦٩)، ١٨٦.

برلين يعكس خطأً مأساوياً من الليبرالية نراه، على عكس عبادتنا الغرّة لـ"الفرص" أو "الخيارات" في حياتنا اليومية، على أهبة الاستعداد لدفع الثمن الهائل لالتزامه بالتحرر والتنوع. كما أنه يتعارض مع صنفٍ من الليبرالية أشدّ تفاؤلاً يرى بأن التعددية مفيدة في أساسها وأن الصراع بين القيم الأخلاقية صراعٌ محفّز باستمرار. لكن الحقيقة تفيد بأن ثمة حالات لا يمكن أن يخرج منها المرء نظيف اليدين. وكل قانون أخلاقي يخضع لضغطٍ كافٍ يتداعى من جذوره. لقد أدرك الروائي توماس هاردي جيداً أن المرء يمكن أن يتلوّن على نحو تعوزه البراعة بأركان الأخلاق، لكن تلك الأركان سوف تُلحق، كيفما تحرّك المرء، أذى بالغاً بشخص آخر. الأمر وما فيه أنه ما من جواب على السؤال الذي يسأل بأيٍّ من أولادك تضحي إذا ما أمرك جندي نازي بتسليمه أحدهم ليُقتل[1].

الأمر ذاته ينطبق على الحياة السياسية أيضاً. فمن الواضح بما لا يقبل الجدل أن الحل الوحيد النهائي للإرهاب هو العدالة السياسية. والإرهاب بهذا المعنى ليس أمراً غير منطقي، بصرف النظر عن مدى عدائيته؛ فثمة حالات مثل إيرلندا الشمالية يمكن فيها أن يدرك أولئك الذين يستعملون الإرهاب لنشر حلولهم السياسية أن مطالبهم بالعدالة والمساواة قد لبيّت أخيراً إلى هذا الحد أو ذاك، ويتوصلوا إلى نتيجة مفادها أن استعمال الإرهاب أصبح الآن مسبباً للمشاكل فيوافقوا على نبذه. لكن بقدر ما يتعلق الأمر بالإرهاب الأصولي

١ لأجل نقاش مفيد للمعضلات الأخلاقية، انظر روزاليند هرستهاوس،*في أخلاق الفضيلة الفضيلة* (أكسفورد، ١٩٩٩)، ف. ٣.

الإسلامي، فإن هنالك من يزعمون أنه حتى إذا ما أوفيت مطالب العرب - بالتوصل إلى حل عادل للمسألة الفلسطينية/الإسرائيلية، وإزالة القواعد العسكرية الأمريكية من الأرض العربية، وغير ذلك - فإن ذبح وتشويه المواطنين الأبرياء سوف يستمر.

قد تستمر الحال على ذلك النحو. لكن هذا يعني الاكتفاء بالقول إن المشكلة تجاوزت الآن أي حل منطقي وممكن. لا أريد بكلامي هذا أن أعبر عن موقف انهزامي، إنما ببساطة واقعي. فالقوى الهدامة التي تنبثق من قضايا قابلة للمعالجة يمكن أن تكتسب زخماً خاصاً بها يدفعها إلى عدم التوقف في نهاية المطاف. ولعل الوقت قد فات الآن لوضع حدّ لانتشار الإرهاب. وفي هذه الحالة ما من حل لمشكلة الإرهاب - افتراض يرى معظم الساسة المجاهرةَ به أمراً مستحيلاً، فضلاً عن أنه افتراضٌ معقد وغير مستساغ عند بقية الناس، ليس أقلهم الشعب الأميركي المتفائل على مر التاريخ. لكن ذلك لا يغيّر في الحقيقة شيئاً. لِمَ ينبغي علينا الاعتقاد بأنه حيث توجد مشكلة يوجد دائماً حل؟

التراجيديا واحد من أقوى الأسئلة عن معنى الحياة التي تفتقر إلى حل متفائل. فمن بين أشكال الفنون جميعاً، وحدها التراجيديا تواجه سؤال معنى الحياة ببحث دائم ودونما مواربة، مستعدة باستبسال كما هي لتقليب النظر في أشدّ الأجوبة هولاً عليه. التراجيديا في أرفع أشكالها تأمّلٌ جسور في الطبيعة الأساس للوجود الإنساني يعود في أصوله إلى ثقافة يونانية مُغرقة في القِدَم ترى الحياة هشة ومحفوفة بالمخاطر وسريعة العطب على نحوٍ مُغثٍ. لقد رأى مؤلفو التراجيديا القدماء أن شعاع المنطق، ذلك الشعاع الواهن، يخترق العالم

في ومضات ليس إلا؛ وأن الأفعال الماضية ترخي بثقلها على التطلعات الحاضرة فتخنقها في مهدها؛ وأن الرجال والنساء يَفْنَون في قبضة قوى همجية وحاقدة تهدد بتمزيقهم إرباً. وليس إلا بإبقاء الرأس مطأطأً بينما تسلك درب الحذر عبر حقل ألغام الوجود الإنساني أنه يمكنك أن تأمل بالنجاة، معرباً عن ولائك لآلهة قساة نزاة قلّما يستحقون احترام الإنسان، ناهيك عن التبجيل الديني. بل إن ذات القوى الإنسانية التي تمكنك من إيجاد موطئ قدمٍ في هذا الحقل غير المستقر تهددك باستمرار بالخروج عن سيطرتك والانقلاب عليك وصرعك. والحق، إنه في هذه الظروف المخيفة أن الجوقة في مسرحية سوفوكليس ***أوديب ملكاً*** تنطق بحكمها الأخير والكئيب: "لا تحسبوا الإنسان سعيداً حتى يقضي، دون أن يتألم في الأخير".

قد يشكل هذا التعليق استجابة لمشكلة الوجود الإنساني، لكنه بالكاد يشكل حلاً لها. فالتراجيديا ترى أنه في الغالب ما من جواب على سؤال لِمَ تُسحق حياةُ الأفراد وتُقطّع أوصالها إلى حد لا طاقة لهم به، أو لِمَ يسود الظلم والقمع العلاقات الإنسانية ويهيمن عليها، أو لِمَ يُخدع الرجال إلى عَلْكِ لحم أولادهم المذبوحين. أو بالأحرى، أن الجواب الوحيد يكمن في المرونة التي تُبحَثُ بها هذه المسائل، والعمقُ والذوق الفني اللذان يصوغانها. التراجيديا في أقوى أشكالها سؤالٌ لا جواب له، يحرمنا عامداً من العزاء الذي تقدّمه لنا الأيديولوجيا. وإذا ما كانت تبيّن بما لا يدع مجالاً للشك في كل إيماءة من إيماءاتها أن الوجود الإنساني لا يمكن بصورة أو بأخرى أن يستمر على هذا النحو، فإنها تتحدانا لإيجاد حلّ لكربها يكون أكثر من مجرد قطعة أخرى من

الفكر الحالم أو النزعة الإصلاحية التدريجية، أو الإنسانية الوجدانية أو الدواء الصالح لجميع الأمراض. وبتصورها عالماً في حاجة ملحة إلى الإصلاح، تُلمع التراجيديا في الوقت ذاته إلى أن فكرة الإصلاح ذاتها قد تكون مجرد طريقة أخرى لتشتيت انتباهنا عن ضرب من الرعب يهدد بتحويلنا إلى حجارة[1].

يقول هيدغر في عمله ***الكينونة والزمن*** إن البشر يتميزون عن غير كائنات بالمقدرة على وضع وجودهم الخاص موضع سؤال وبحث. إنهم تلك المخلوقات التي ترى في الوجود ككل، وليس في مناحٍ معينة منه وحسب، مشكلة. فقد يُشكل هذا الوضع أو ذاك مشكلة بالنسبة للخنزير البري، أما البشر- مثلما تقول النظرية- فهم تلك المخلوقات الغريبة التي تتعاطى مع وضعها الخاص على أنه سؤال أو ورطة أو مصدر للقلق أو منبع للأمل أو عبء، أو هبة أو خوف أو سخف. وليس هذا في أقله لأنهم يدركون، في حين ربما لا تدرك الخنازير البرية، أن وجودهم محدود ومنتهٍ. ولعل البشر هم الحيوانات الوحيدة التي تحيا أبداً في ظل الموت.

على أية حال، ينطوي المثال الذي يسوقه هيدغر على وجهة نظر "حديثة" و متميزة. الأمر، طبعاً، ليس أن أرسطو أو أتيلا الهوني* كانا غير واعيين

---

١ كنت كتبت باستفاضة أكثر عن فكرة التراجيديا في ***العنف الحلو: فكرة المأساوي*** (أكسفورد، ٢٠٠٣).

* أتيلا الهوني: ملك شعب الهون. (حوالي العام ٤٣٣ـــ٤٥٣)، وهو شعب آسيوي مترحل انطلق من السهوب على ضفاف بحر قزوين في غزوات متكررة للإمبراطورية الرومانية. غزا أتيلا الهوني(٤٥١) بلاد الغال بأعداد كبيرة من الأوستروغوس، أو القوط الشرقيين،الذين هزمهم سابقاً، متحالفاً مع غايسرسك، ملك الواندال. لاقاه الجنرال الروماني فلافيوس أوتيوس و هزمه في وقت لاحق من ذلك العام في واحدة من أفظع المعارك في التاريخ القديم على مقربة من مدينة تروا الفرنسية اليوم.

لوجودهما الفاني، رغم أن الأخير كان ربما أكثر وعياً لفناء الآخرين من فنائه هو. إنما هو أيضاً أن البشر، ليس أقله لأنهم يمتلكون اللغة، قادرون على تشييء وجودهم الخاص بطريقة ربما لا تفعلها السلاحف. فبمقدورنا نحن أن نتحدث عما يُدعى "الشرط الإنساني"، في حين من المستبعد أن تقلب السلاحف التفكير بينما تقبع في قواقعها في شرط الوجود كسلحفاة. والسلاحف بهذا المعنى تماثل تماثلاً ملحوظاً ما بعد الحداثيين الذين يرون في فكرة الشرط الإنساني فكرةً غريبة بالمثل. اللغة، بعبارة أخرى، تمكننا ليس وحسب من التحكم بأنفسنا، وإنما من فهم وضعنا ككل. فبما أننا نعيش بالإشارات والرموز، التي تجلب معها المقدرة على التجريد، بوسعنا أن نفصل أنفسنا عن سياقاتنا، ونحررها من سجن حواسنا ونتأمل في الشرط الإنساني كما هو. لكن، مثلما هي النار، فإن قوة التجريد هِبة ملتبسة، خلّاقة ومدمرة في آن معاً. ذلك أنها إذا ما كانت تمكننا من التفكير بلغة مجتمعات بأسرها، فإنها تمكننا أيضاً من تدمير تلك المجتمعات بالأسلحة الكيميائية.

لكنّ فصل أنفسنا عن سياقاتنا لا يعني أن نخرج من جلودنا أو نحدق بالعالم من علياء قمة من قمم الأولمب. ذلك أن التفكير في وجودنا في العالم هو جزء من طريقتنا في الوجود في العالم. وحتى إذا ما تبينا أن "الشرط الإنساني على حاله" هو سراب ميتافيزيقي، مثلما يُصرّ الفكر ما بعد الحداثي، يبقى ذلك الشرط شيئاً متاحاً للتأمل وإنعام النظر. إذن فإن ثمة شيئاً من الصواب في زعم هيدغر. فالحيوانات الأخرى قد تشعر بالقلق بشأن الفرار من الحيوانات المفترسة، مثلاً، أو بشأن إطعام صغارها، لكن لا يبدو عليها

الاكتراث بما دُعي "القلق الأنطولوجي" : وبعبارة أخرى، ذلك الإحساس (الذي يرافقه أحياناً إحساس بالدوار حادّ على وجه الخصوص) بأن واحدنا مخلوق عديم الجدوى وزائد - بأنه "شغف لا نفع منه" مثلما قال جان بول سارتر.

على أية حال، إن الحديث عن الفزع والقلق والاشمئزاز والسخف وما شابه كسمة تميز الشرط الإنساني أكثر شيوعاً بما لا يقاس بين فناني القرن العشرين وفلاسفته مما هو بين فناني وفلاسفة القرن الثاني عشر. فما يسمُ الفكر الحداثي من طرفه الأول إلى الآخر هو الاعتقاد بأن الوجود الإنساني *طارئ*، بمعنى أنه يفتقر إلى أساس أو هدف أو توجّه أو ضرورة، وأن الجنس البشري كان يمكن بمنتهى السهولة ألا يظهر على وجه البسيطة قط. هذا الاحتمال يفرّغ وجودنا الفعلي من مضمونه، ويرخي عليه ظلاً دائماً من الفقدان والموت. فنحن، حتى في أشد لحظاتنا نشوة، نكون مدركين بصورة موئسة أن الأرض تميد تحت أقدامنا، وأنه ما من أساس متين لما نحن عليه وما نفعله. وهو ما قد يضفي على أوقاتنا اللطيفة مزيداً من القيمة، أو قد يساهم في التقليل من قيمتها إلى حد بعيد.

لم تلقَ وجهة النظر هذه دعماً كبيراً بين فلاسفة القرن الثاني عشر الذين رأوا أن ثمة أساساً صلباً للوجود الإنساني يُعرَفُ بـ *الله*. إلا أنهم أنفسهم رأوا أن هذا لا يعني أن وجودنا في العالم لازم وضروري. بل لقد كان التفكير على هذا النحو هرطقة. فالقول إن الله يتعالى على **خلقه** يعني فيما يعنيه أنه لم يكن في حاجة لاجتراحه. لكن الله فعل ذلك بدافع الحب، وليس الحاجة، بما فيه خَلْقَنا أيضاً. ومن هنا فإن الوجود الإنساني هو وجود مجاني، بمعنى أنه مسألة نعمة

وهبة، أكثر منه وجوداً لازماً لا يمكن الاستغناء عنه. فلقد كان بمقدور الله أن يستمر بدوننا على خير وجه، بل وكان لينعم بحياة أكثر هدوءاً لو لم يخلقنا. ومثل أبٍ لطفل مشاكس، لعله يحس الآن بالندم على قراره بخوض تجربة الأبوة. فالبشر أولاً وقبل كل شيء عَصَوا قوانينه، وكيما يزيدوا الأمور سوءاً، فقدوا إيمانهم به كلية بينما استمروا في عصيان أوامره.

ثمة، إذن، وجهة نظر منطقية ترى أن البحث في معنى الحياة هو احتمالٌ قائم بالنسبة للبشر، بل وأنه جزء مما يجعلنا المخلوقات التي نحن هي. يطرح أيوب في ***العهد القديم*** السؤال عن معنى الحياة بإصرارٍ يشبه إصرار جان بول سارتر. لكن السواد الأعظم من اليهود القدماء رأوا أن السؤال ربما كان غير مهم لأن الجواب واضح. فـ ***يهوه*** و ***وصاياه*** كانا معنى الحياة، و لم يكن وارداً البتة عدم تعرف ذلك. حتى أيوب، الذي رأى أن الوجود الإنساني (أو أقله وجوده الخاص) كله خطأ مريع يحسن تداركه بأسرع ما يمكن، يعترف بحضور يهوه كلّيّ القدرة.

لعل السؤال "ما معنى الحياة؟" بدا ليهودي قديم غريباً بمثل غرابة السؤال "هل تؤمن بالله؟". أما معظم الناس اليوم فيصوغون ذلك السؤال لا شعورياً على غرار السؤال "هل تؤمن بـ بابا نويل؟"، أو "هل تعتقد بعمليات الاختطاف التي تقوم بها الكائنات الفضائية؟". على ضوء هذا، ثمة كائنات معينة، على طول الطريق من الله وحيوان الـ يتّي* وصولاً إلى وحش لَكْ نِس** وأطقم الأطباق الطائرة، قد تكون

* الـ ***yeti***: حيوان خرافي ذو شعر غزير يغطي جسمه، يشبه الإنسان و يُعتقد بأنه يعيش في منطقة الهيمالايا.

** وحش خرافي يقال إنه يسكن بحيرة لك نس شمال اسكتلندا، لكن وجوده لم يُثبت بعد.

وقد لا تكون موجودة. فالدلائل على ذلك ملتبسة، والرأي من ثم منقسم حيال الأمر. أما اليهودي القديم فلم يتصور، على الأرجح، أن السؤال "هل تؤمن بالله؟" يعني شيئاً من هذا القبيل. فبما أن السموات والأرض صرّحت بحضور يهوه، لم يكن السؤال يعني سوى "هل تؤمن به؟". أي أنه كان مسألة ممارسة، وليس افتراضاً عقلانياً، تسأل عن علاقة، وليس عن رأي.

من المحتمل، إذن، أن الناس بعامة في العصر ما قبل الحديث، باستثناء آراء هيدغر العامة جداً، كانوا أقل تأثراً بسؤال معنى الحياة منا نحن الحديثون. ولم يكن هذا وحسب لأن عقائدهم الدينية كانت أدنى مستوى من أن يطالها البحث، إنما لأن ممارساتهم الاجتماعية كانت أقل إشكالية بالمثل. لعل معنى الحياة يتوقف في هذه الظروف على فعل ما فَعَلَه أجدادك بدرجة تزيد أو تقل، وما تنتظره منك الأعراف الاجتماعية المغرقة في القدم. فالدين والميثولوجيا موجودان لتوجيهك في المسائل المهمة أساساً. وفكرة أنه قد يكون هنالك معنى لحياتك خاصاً بالنسبة إليك، يختلف تماماً عن معنى حياة الآخرين لم تكن لتحشد حولها عدداً من الأصوات. وعلى العموم، فإن معنى حياتك يتوقف على وظيفتها ضمن كُلٍّ أكبر. أما خارج هذا السياق، فلست أكثر من دالٍّ فارغ. فكلمة "فردٍ" تعني في الأصل "كلٌّ لا يتجزأ" أو "لا يمكن فصله عن". ومن الواضح أن ملحمة هومر ***الأوديسة*** تتبنى بقوة وجهة النظر هذه، في حين لا تفعل البتة مسرحية شكسبير ***هاملت***.

لكن إحساسك بأن معنى حياتك هو وظيفة من وظائف كلٍّ أكبر لا يتعارض إطلاقاً مع امتلاكك حساً قوياً بالفردية. فمعنى فردية الفرد، وليس جوهرها، هو المسألة الأهم هنا. هذا لا يعني القولَ إن الناس في العصر ما قبل

الحديث لم يسألوا أنفسهم من هم أو ما الغاية من وجودهم، بل يعني ببساطة أنهم في غالبيتهم كانوا أقل انفعالاً وتأثراً بالسؤال من ألبير كامو، على سبيل المثال، أو ت.س إليوت في شبابه. ولهذا علاقة وثيقة بعقيدتهم الدينية.

وإذا ما كانت الثقافات ما قبل الحديثة بعامة أقل انشغالاً بمعنى الحياة من فرانز كافكا، فإن الأمر ذاته ينطبق على الثقافات ما بعد الحديثة. ففي المناخ البراغماتي، الشوارعي الذي يميز الرأسمالية المتطورة ما بعد الحديثة، بنزعتها الشكوكية تجاه الشاشة الكبيرة و السرديات الكبرى، وتحررها الجريء من سحر الميتافيزيقي، تشكل "الحياة" حلقة ضمن سلسلة من الكليات غير الموثوقة. وفي هذا المناخ، نجد أنفسنا مدعوين إلى التفكير في تافه الأمور بدلاً من عظيمها - لكن مما ينطوي على مفارقة ساخرة أننا نفعل ذلك في الوقت ذاته بينما يفعل العكس تماماً البعض ممن هم في الخارج بقصد تدمير الثقافة الغربية. ففي الصراع بين الرأسمالية و الإسلام الراديكالي، يعمل هذا المعتقد سيء الذكر على إذكاء الصراع وتأجيجه، في حين يجد الغرب نفسه في مواجهة انقضاض ميتافيزيقي دموي في اللحظة التاريخية ذاتها التي ألقى فيها، إذا ما صح القول، أسلحته الفلسفية. وبقدر ما يتعلق الأمر بالمعتقد، تفضل الحداثة أن تسافر خفيفة؛ وبعبارة أخرى، تضم ما بعد الحداثة معتقدات كثيرة لكنها، بالتأكيد، تفتقر إلى العقيدة.

بل إن كلمة "معنى" تغدو مفردة مشبوهة عند بعض المفكرين ما بعد الحداثيين مثل الفيلسوف الفرنسي غيل ديليوز. ذلك أنها تفترض أن شيئاً ما يمكن أن يمثل أو يقوم مقام شيء آخر، افتراض يرى البعض أنه ***لم يعد دارجاً***. ومن هنا تغدو فكرة الشرح والتفسير ذاتها عرضة للهجوم. فالأشياء هي ذاتها ليس غير، وليست رموزاً ملغّزة لشيء آخر. وما تراه هو ما تحصل عليه. أما

المعنى والتفسير فينطويان على رسائل مخبأة وآليات وأعماق متراكمة تحت السطح؛ لكن الفكر ما بعد الحداثي يرى أن مثال السطح/الأعماق هذا كله يمور برائحة ميتافيزيقيا قديمة الطراز. الأمر ذاته ينطبق على النَّفس، التي لم تعد مسألة تجاويف سرية وأعماق جوّانية، بل غدت الآن مفتوحة للنظر، وشبكة منزوعة المركز أكثر منها روحٌ غامضة ومراوغة.

لم تكن هذه حال الطريقة ما قبل الحديثة في تفسير العالم والتي نعرفها باسم القصة الرمزية ذات المغزى الأخلاقي. ففي هذا النوع من القصص، لا تحمل الأشياء معانيها في ظاهر وجهها؛ بل ينبغي، عوض ذلك، فهمها كرموز عن "نص" مؤسس أو حقيقة مؤجلة ذات طابع ديني أو أخلاقي في الغالب. لقد رأى القديس أوغسطين أن الاهتمام بالأشياء في ذاتها يعكس صيغة وجود دنيوية وساقطة؛ وأنه، بدلاً من ذلك، ينبغي أن نقرأها قراءة سيميائية على أنها تشير أبعد من ذاتها إلى النص المقدس الذي هو الكون. وبعبارة أخرى، السيميوطيقا والخلاص متلازمان. ينفصل فكر الفترة الحديثة عن هذا النموذج من ناحية أولى بينما يبقى وفياً له من ناحية أخرى. فالمعنى لم يعد جوهراً روحانياً مطموراً تحت ظاهر الأشياء. لكن ينبغي مع ذلك التنقيب عنه واستخراجه، لأن العالم لا يعبر عنه بعفوية. وأحد الأسماء لهذا المشروع الاستخراجي هو العلم والذي، بناء على وجهة النظر الخاصة هذه، يسعى إلى كشف القوانين غير المرئية والآليات التي تُعمل الأشياء. وبعبارة أخرى، لا يزال ثمة أغوار، لكن ***الطبيعة***، وليس الألوهة، هي ما تفعل فعلها فيها.

تدفع مابعد الحداثة من ثم هذا الإضفاء للطابع العلماني خطوة أبعد. حيث ترى أننا ما دمنا نحمل في جنباتنا سرائر وجواهر وأسس، فإن حضور ***الدّيان***

المهيب سوف يبقى مخيماً علينا . وأننا لم نقتل الله فعلاً وندفنه بإطلاق . بل أعطيناه ببساطة سلسلة من الأسماء الجديدة الفخمة مثل ***الطبيعة*** ، ***الإنسان*** ، ***العقل*** ، ***التاريخ*** ، ***القوة*** ، ***الرغبة*** وغيرها . وبدلاً من تفكيك جهاز الميتافيزيقيا واللاهوت الذي عفا عليه الزمن ، أعطيناه ببساطة مضموناً جديداً . وليس إلا بالتخلي عن فكرة المعنى "العميق" برمتها ، والتي لا تني تغرينا بمطاردة سراب الـ **معنى** الأكبر ، أننا يمكن أن نكون أحراراً . لكننا ، بلا شك ، لن نكون أحراراً في أن نكون أنفسنا ، لأننا فككنا أيضاً الجوهر الميتافيزيقي المعروف بـ الذات . ومن ثم ، تبقى لغزاً هوية من سوف يحرره هذا المشروع . قد يكون أيضاً أن ما بعد الحداثة ذاتها ، ببغضها الشديد للأسس المطلقة ، تُهرّب سراً هذا المطلق أو ذاك إلى داخل السجال . وذلك المطلق ليس ، بالتأكيد ، ***الله*** أو ***العقل*** أو ***التاريخ*** ، لكنه يتصرف بطريقة باتة بالمثل . وكما هي الحال مع هذه المطلقات الأخرى ، من المستحيل سبر أغواره . يعرف هذا المطلق عند مابعد الحداثة باسم ***الثقافة*** .

❖ ❖ ❖

تنزع الأسئلة عن معنى الحياة ، عندما نُطلقها على نطاق واسع ،إلى البروز في أوقات تمر فيها الأدوار والمعتقدات والأعراف المُسلّم بها في أزمة . ولعله ليس من قبيل المصادفة أن أكثر الأعمال التراجيدية تميزاً تنزع إلى البروز في هذه الأوقات أيضاً . وهذا لا يعني أن ننكر أن السؤال عن معنى الحياة يمكن أن يكون سارياً دوماً . لكننا أيضاً لا نستطيع أن ننكر أن وجهات النظر في كتاب هيدغر ***الكينونة والتاريخ*** ذات صلة وثيقة بحقيقة أن الكتاب كُتب في فترة اضطراب تاريخي وظهر في أعقاب الحرب العالمية الثانية . وفي حين نُشِرَ كتاب جان بول سارتر ***الوجود والعدم*** ، الذي يستكشف أيضاً هذه المسائل بالغة

الأهمية، في خضم الحرب العالمية الثانية، إلا أن الوجودية بعامة، بإحساسها بعبثية حياة الإنسان، لم تزدهر إلا في العقود التالية. قد ينشغل البشر جميعاً بالتأمل في معنى الحياة؛ إلا أن البعض منهم، لأسبابٍ تاريخية وجيهة، ينساقون إلى التأمل بإلحاح يفوق إلحاح الآخرين.

إذا ما بحثتَ مُرغماً على نطاق واسع في معنى الوجود، فمن المحتمل أن يبوء بحثك بالفشل. أما البحث في معنى وجود المرء الخاصّ فهو مسألة أخرى، لأن المرء يمكن أن يَزعم أن هذا التأمل في الذات متمم لمسألة عيشه حياة ناجزة. إن شخصاً لم يسأل نفسه قط كيف تسير حياته، وما إذا كان يمكن أن تتحسن هو شخص مفتقر بوجه خاص في تحقيق الذات. وفي هذه الحالة، من المحتمل وجود ميادين عدّة لا تسير فيها حياته على خير ما يرام. بل إن حقيقة أنه لا يسأل نفسه عن مدى تلاؤم الأشياء مع حياته توحي بأنها لا تتلاءم حسناً مثلما ينبغي أن تكون. أما إذا كانت حياته تسير على أتم وجه، فلعل أحد أسباب ذلك أنه يفكر من وقت لآخر فيما إذا كانت بحاجة إلى ترقيع أو تحويل.

على أية حال، إن درايتك بحقيقة أنك تبلي حسناً يمكن أن يعزز إحساسك بالرفاه؛ ومن غير المجدي ألاّ تضيف هذه الميزة المستحقة إلى حالة الرضا العامة التي تعيشها. وبعبارة أخرى، ليس صحيحاً أنك لا تكون سعيداً إلا إذا كنت جاهلاً بذلك. ترى وجهة النظر الرومانسية الساذجة هذه أن التأمل في الذات يسبب إحباطاً قاتلاً على الدوام. وهذا ما يمكن أن يدعوه المرء نظرية المشي - على - الحبل - فوق - الهوّة في الحياة؛ وبعبارة أخرى؛ عندما تقلّب التفكير في شؤون الحياة، لن تلبث أن تقع، وسوف يكون وقوعك عنيفاً ومفاجئاً. أما معرفتك مدى تلاؤم الأشياء معك فشرط لازم لمعرفة ما إذا كان يتعين عليك أن تحاول تغييرها أو تركها كثيراً أو قليلاً على حالها. فالمعرفة معين للسعادة أكثر منها عدوٌّ لها.

يوحي السؤال عن معنى الوجود الإنساني كما هو، بصورة أو بأخرى، أننا قد نكون بصورة جمعية ضللنا طريقنا، بصرف النظر عما نحن عليه من اختلاف كأفراد. في حوالي العام ١٨٧٠ أو ١٨٨٠ في بريطانيا، أخذت تتفكك يقينيات مركزية معينة في العصر الفيكتوري تتعلق بذلك السؤال؛ وكان من نتائج ذلك أن طرح توماس هاردي وجوزيف كونراد، على سبيل المثال، السؤال عن معنى الحياة بإلحاح يصعب تصوره في حالة وليام تاكري وأنطوني ترولوب. أو، في وقت سابق على هؤلاء المؤلفين، جين أوستن. لا شك في أن الفنانين طرحوا السؤال قبل العام ١٨٧٠، لكنهم قلما فعلوا ذلك كجزء من ***ثقافة*** بحث كاملة. وفي العقود المبكرة من القرن العشرين، أخذت هذه الثقافة، بما تنطوي عليه من ضروب قلق ومخاوف أنطولوجية واضحة، شكل الحداثة. وهي تيار هدفَ إلى إنتاج بعضٍ من أبرز الأعمال الفنية الأدبية التي شهدها الغرب على الاطلاق. ومع التحدي الذي شكلته تقريباً كل قيمة ومعتقد ومؤسسة تقليدية، تهيأت الآن الظروف للفن ليطرح أشد الأسئلة دقة حول مصير الثقافة الغربية على حالها، وما وراءها قدر الإنسانية ذاتها. ولا شك في أن ماركسياً متشائماً وجلفاً قد يتبين علاقة ما بين هذا الغليان الثقافي والركود الاقتصادي في أواخر العصر الفيكتوري، واندلاع الحرب الإمبريالية العالمية عام ١٩١٦، والثورة البلشفية، وبروز الفاشية، والانهيار الاقتصادي العالمي، وظهور الستالينية، وانتشار الإبادة الجماعية، وغير ذلك. أما نحن فنفضل أن نربط بحثنا هذا ربطاً أقل جلافة بالحياة الفكرية.

خلّف هذا التيار الفكري الخصب والمضطرب وراءه، مثلما رأينا، أثراً متأخراً في الوجودية؛ لكنه في الخمسينيات من القرن العشرين تراجع بعامة. ثم طفا إلى السطح ليُزهر متأخراً في الثقافات المضادة في الستينيات؛ غير أن

هذه المطامح الروحانية كانت في منتصف السبعينيات في تراجع، وقد حدَّ منها في الغرب مناخ قاسٍ بصورة متزايدة و براغماتي. فصرفت ما بعد البنيوية، ومن ثم ما بعد الحداثة، النظر عن جميع المحاولات للتأمل في الحياة الإنسانية برمتها بوصفها محاولات "إنسانوية" فاشلة - أو بوصفها تلك النظرية "الشمولية" التي أدت مباشرة إلى معسكرات الموت في الدولة الشمولية. ولم يعد هنالك إنسانية أو حياة إنسانية يمكن التفكير فيها. بل كان هنالك ببساطة اختلافات، وثقافات خاصة وأوضاع محلية.

أحد الأسباب في أن القرن العشرين تعذب في التفكير في معنى الوجود أكثر من معظم الحقب الأخرى هو أنه اعتبر حياة الإنسان رخيصة على نحوٍ مفزع. لقد كان القرن العشرين بما لا يقاس الحقبة الأشد دموية في سجل التاريخ، بما شهده من ملايين حالات الموت غير اللازمة. وإذا ما كانت قيمة الحياة انخفضت هذا الانخفاض الجذري في الممارسة، فمن الطبيعي أن يكون معناها هدفاً للدراسة على الصعيد النظري. لكن ثمة مسألة أعم معنية هنا أيضاً. فمما يميز الحقبة الحديثة أنها تدفع بثبات ما يمكن أن ندعوه البعد الرمزي للحياة الإنسانية إلى الهامش. ينطوي هذا البعد على ثلاثة ميادين كانت تقليدياً ميادين حيوية: الدين والثقافة والجنس. وقد باتت هذه الميادين الثلاثة جميعاً أقل مركزية في الحياة العامة بينما كشف العصر الحديث أوراقه. أما في المجتمعات ما قبل الحديثة، فقد انتمت تلك الميادين في شطرها الأعظم إلى المجال العام فضلاً عن الخاص. فلم يكن الدين مسألة ضمير شخصي أو خلاص فردي وحسب؛ بل كان أيضاً مسألة تتعلق بقوة البلد والطقوس العامة والأيديولوجيات القومية. وبوصفه مكوناً رئيساً من مكونات السياسة

الدولية، صاغ الدين مصير الأمم على طول الطريق من الحروب الأهلية إلى الزيجات الملكية. وثمة إشارات تنذر بالشؤم تفيد بأن المرحلة الراهنة تعود أدراجها إلى هذا الوضع في مناخ معينة.

أما فيما يخصّ الثقافة، فقد كان الفنان بدرجة أقل شخصاً منعزلاً ومبعداً يصرف وقته متبطلاً في مقهى بوهيمي خليع منه موظفاً عاماً أنيط به دورٌ محدد في القبيلة أو العشيرة أو البلاط. فإن لم تستأجره الكنيسة، استأجرته الدولة أو سيد نافذ من سادة الطبقة العليا. كان الفنانون أقل انشغالاً بالتفكير ملياً في معنى الحياة عندما تلقوا تفويضاً مربحاً بتأليف موسيقى قداس لراحة نفس الفقيدة. علاوة، كانت المسألة قد سويت إلى حد بعيد بالنسبة إليهم بفضل عقيدتهم الدينية. وأما الجنسية فقد كانت، آنذاك كما هي الآن، مسألة حب إيروسي وإشباع شخصي. لكنهم أيضاً أقفلوا عليها في غياهب مؤسسات القرابة والإرث والطبقة والملكية والقوة والمكانة كما لا يفعل معظمنا الآن.

لا أريد بهذا أن أمثلن تلك الأيام الطيبة. فربما كان الدين والفن والجنسية آنذاك أشد مركزية بالنسبة للقضايا العامة مما هي عليه اليوم؛ إلا أنها تصرفت أيضاً كوصيفات للسلطة السياسية، للأسباب ذاتها تقريباً. وعندما صار بمقدورها الخروج من عباءة السلطة، تمتعت بدرجة من الحرية والاستقلال لم تحلم بها من قبل قط. إلا أن ثمن تلك الحرية كان باهظاً. فقد استمرت هذه النشاطات الرمزية في تأدية دور عام مهم؛ لكنها في العموم كانت تُقصى على نحو مطرد إلى المجال الخاص، حيث لم تعد تهم أحداً سوى المرء ذاته.

لكن ما صلة هذا بسؤال معنى الحياة؟ الجواب هو أن هذه المجالات تحديداً كانت المجالات التي التفت إليها الناس تقليدياً عندما تساءلوا عن معنى وجودهم وقيمته. فقد شكل الحب والعقيدة الدينية وتثمين المرء لقرابته

والثقافة أسباباً جوهرية للعيش كان من الصعب إيجاد ما يفوقها أهمية. بل إن كثيراً من الناس على مر التاريخ كانوا مستعدين للموت، أو جاهزين للقتل، باسمها. لقد التفت الناس إلى هذه القيم بلهفة متزايدة عندما أخذ المجال العام ذاته يعاني شحاً تدريجياً في المعنى. وبدا أن الحقيقة والقيمة انفصلتا، تاركتين الأولى شأناً عاماً والأخيرة شأناً خاصاً.

من الواضح أن الحداثة الرأسمالية أوصلتنا إلى نظام اقتصادي يكاد يكون ذرائعياً صرفاً. فقد كان طريقة حياة مكرسة للقوة والربح والبقاء المادي وليس لاحتضان قيم المشاركة الإنسانية والتضامن. كما كان المجال السياسي مسألة إدارة وسيطرة أكثر منه مسألة بناء تشاركي للحياة المشتركة. بل لقد انخفضت قيمة العقل ذاته وتحول إلى مجرد حساب يهم الفرد. أما بالنسبة للأخلاقية، فقد تحولت هي الأخرى تدريجياً إلى شأن خاص يتعلق بغرفة النوم أكثر منه بغرفة الصف. تزايدت أهمية الحياة الثقافية بمعنى أول، إذ تحولت إلى صناعة متكاملة أو فرع من فروع الإنتاج المادي. لكنها، بمعنى آخر، تضاءلت للتحول إلى مُجمّل واجهة لنظام اجتماعي لا يتسنى له الوقت للالتفات إلى أي شيء لا يستطيع دفع ثمنه أو قياسه. فغدت الثقافة إلى حد بعيد مسألة كيف نلهي الناس في أوقات فراغهم دون أن يتأتى عن ذلك أي أضرار.

غير أن هذا انطوى على مفارقة ساخرة. فمع ازدياد الضغط على الثقافة والدين والجنسية لتلعب دور بدلاء للقيمة العامة المتلاشية، تناقصت مقدراتها على لعب ذلك الدور. وبازدياد تركيز المعنى في المجال الرمزي، ازداد ذلك المجال انحرافاً عن الحقيقة بسبب الضغط الذي مارسه هذا عليه. وبالنتيجة، أخذت ميادين الحياة الرمزية الثلاثة جميعاً تكشف عن أعراض مرضية. فقد تحولت الجنسية إلى هجاس غريب. وكانت واحداً من مصادر الحسية المعدودة التي بقيت في عالمٍ متهالك. وقامت الصدمة والعنف الجنسيان مقام عسكرتارية سياسية غائبة. من

جهته، عانى الفن بالمثل من تضخم في القيمة. فلم ترَ فيه الحركة الجمالية أقل من نموذج لكيفية العيش. وبالنسبة لبعض الحداثيين، مثّل الفن المرتع الأخير والهش للقيمة الإنسانية في الحضارة الإنسانية - هذه الحضارة التي كان الفن ذاته أدار لها ظهره باشمئزاز. إلا أن الفن لم يمثّل ذلك المرتع إلا على صعيد الشكل. فبما أن مضمونه عَكَسَ بصورة محتومة العالم المُتشيّئ من حوله، لم يستطع الفن أن يوفر مصدراً دائماً للخلاص.

في هذه الأثناء، ومع ازدياد بروز الدين في الأفق كبديل للنزف المستمر الحاصل في المعنى العام، ازداد زجّه في أشكال بشعة متعددة من الأصولية. فإن لم يكن ذلك، فقد زُجّ به في القيل والقال الذي جلبه ***العصر الجديد***. وباختصار، غدت الروحانية إما متحجرة أو رخوة. وصار الآن سؤال معنى الحياة في أيدي الـ غورو* وخبراء التدليك الروحي وتقنيي القناعة المقطّرة وخبراء علاج النفسية بالطرق اليدوية. وبوجود التقنيات المناسبة، صار بمقدورك الآن أن تضمن التخلص من مرض انعدام الإحساس بالمعنى في أقل من شهر. التفت المشاهير ممن أفسدت عقولهم المداهنة والتملق إلى ***القبالة***** ***والعلموية***. وقد ألهمهم ذلك تصورهم الخاطئ والمبتذل بأن الروحانية شيءٌ غريب وسريّ، وليس عملياً ومادياً. ففي النهاية، كانت المادة، في صورة الطائرات الخاصة وحشود المعجبين، الشيء الذي حاولوا الفرار منه (في عقولهم على الأقل).

---

* الـ ***guru***: المعلّم الديني عند الهندوس و السيخ.

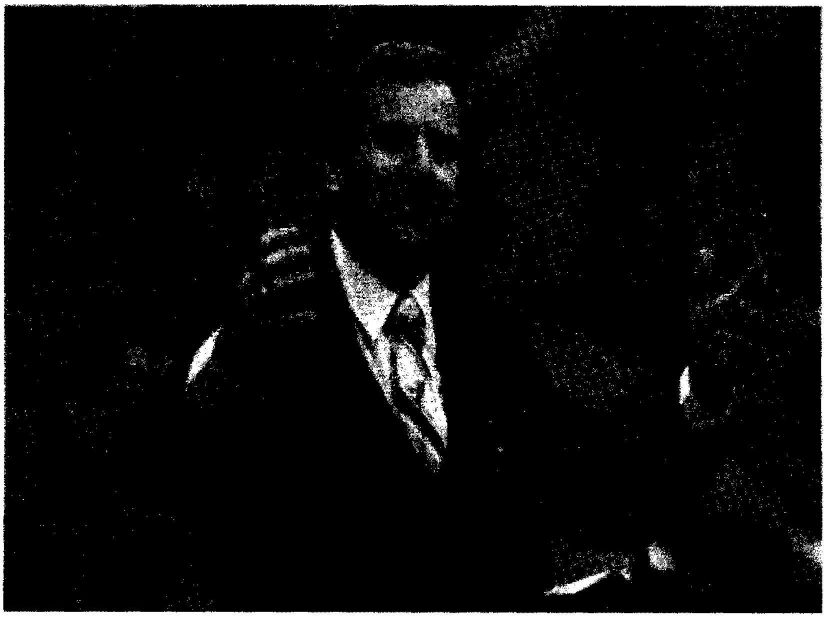
** القبالة: فلسفة دينية سرية عند أحبار اليهود و بعض نصارى العصر الوسيط تقوم على تفسير الكتاب المقدس تفسيراً صوفياً.



صورة ٢

تجمّع لـ "العصر الجديد" في ستونهنج .

رأى هؤلاء أن الروحاني هو الوجه الأقل شهرة من المادة ليس غير. وأنه مجال من الغموض الصنعي يمكن أن يعوّض العقم الذي تنطوي عليه الشهرة الدنيوية. وأنه كلما ازداد غموضاً، بمعنى أنه ازداد اختلافاً عن الحسابات الجامدة التي يقوم بها وكلاؤهم ومحاسبوهم، ازداد معناه غنى. وإذا ما كانت الحياة اليومية مفتقرة في المعنى، فينبغي مدّها اصطناعياً بهذه المادة. إذ يمكن من وقت لآخر إضافة نكهة عليها بمقدار ضئيل من علم الفلك أو العرافة، مثلما يضيف واحدنا أقراص الفيتامين إلى حميته اليومية. كما شكلت دراسة أسرار قدماء المصريين تحولاً ساراً عن ذلك العمل المتمثل في الانتقال إلى قصر آخر بخمسين غرفة نوم. علاوة، وبما أن الروحانية كلها كانت في العقل، لم تتطلب منا الإقدام على أي فعل غير ملائم، مثل تخليص أنفسنا من عبء إدارة قصورنا بالتبرع بمبالغ كبيرة من المال للمشردين.



صورة ٢

الداعية الإنجيلي الأميركي جيري فولوِل في انطلاقة أصولية بالكامل.

للقصة وجه آخر. فإذا ما كان المجال الرمزي انفصل عن المجال العام، إلا أنه تعرّض أيضاً لغزو هذا الأخير. فقد وُضِبت الجنسية كسلعة مربحة في السوق، بينما صارت الثقافة تعني في القسم الأعظم إعلاماً جماهيرياً جائعاً للربح. وغدا الفن مسألة مالٍ وسلطة ومركز ورأسمال ثقافي. ووضبت صناعةُ السياحة الثقافات توضيباً غريباً وباعتها بالتجزئة. بل لقد حوّل الدين نفسه إلى صناعة مربحة، عندما سلب الدعاة الإنجيليون على شاشة التلفاز الفقراء الأتقياء والسّذج دولاراتهم التي كسبوها بمشقة. الأمر الذي أوصلنا إلى أسوأ ما ينطوي عليه ذينك المجالين. فالمواضع التي لطالما توفر فيها المعنى بغزارة لم تعد بالفعل تؤثر ذلك التأثير الكبير على المجال العام، بل استعمرتها أيضاً استعماراً شرساً قواه التجارية، فغدت جزءاً من تسرب المعنى الذي سعت في الماضي إلى مقاومته. كما دُفع مجال الحياة الرمزية الذي تمت خصخصته الآن إلى تقديم ما يفوق طاقته على تقديمه بالشكل اللائق. وبالنتيجة، صار يصعُب إيجاد معنى حتى في المجال الخاص. وبدا واضحاً أن الانشغال بالتوافه بينما تلتهم النيران الحضارة أو تقليم أشجار الحديقة بينما تتداعى جنبات التاريخ من حولنا لم تعد تلك الخيارات المنطقية التي كانتها من قبل.



صورة ٤

العذاب والنشوة: مشجع رياضي.

لا شك في أن الرياضة تشكّل في وقتنا هذا واحداً من أكثر فروع صناعة الثقافة انتشاراً وأشدها تأثيراً. وإذا ما سألتَ ما الذي يوفر بعض المعنى في الحياة في أيامنا هذه لقسط وافر من الناس، الرجال منهم بوجه خاص، فإن الإجابة بـ"كرة القدم" ليست أسوأ ما يمكن أن تحصله. قد لا يعترف كثيرون منهم بذلك؛ لكن الرياضة، وكرة القدم في بريطانيا بوجه خاص، تقوم مقام كل تلك القضايا النبيلة من عقيدة دينية وسيادة وطنية وشرف شخصي وهوية إثنية، والتي كان الناس، على مر التاريخ، مستعدين للموت في سبيلها. تنطوي الرياضة على ولاءتٍ وخصومات عشائرية وطقوس رمزية وخرافات وأبطال أيقونيين، ومعارك ملحمية وجمال استاطيقي وإنجاز جسدي وإشباع فكري ونظارة رفيعي الشأن، فضلاً عن إحساس معقد بالانتماء. كما توفر أيضاً التضامن الإنساني والتواصل الجسدي المباشر الذي لا يوفره التلفاز. فإذا ما اختفت هذه القيم، افتقد إلى المعنى عدد كبير من الحيوات. الرياضة، وليس الدين، هي الآن أفيون الناس. بل إن الدين، في علم الأصولية المسيحية والإسلامية، ليس أفيون الناس بقدر ما هو هتاف الجماهير.

يحل معلمو الطرق الدينية الدجالون والسّاغات* الزائفة في وقتنا هذا محل آلهة متنوعة أشد قِدماً كانت قد أفلست. فقد اختُزل الفلاسفة، على

* الـ **saga** : نوع من السرديات الأيسلندية و الاسكندينافية القروسطية تحكي عن بطل مشهور أو عائلة أو عن مآثر الملوك و المحاربين. و قد ظل معظمها شفوياً حتى القرن الثاني عشر حيث بدأ تدوينها.

سبيل المثال، إلى لا شيء أكثر من تقنيي لغة بأردية بيضاء. صحيحٌ أن الفكرة عن الفيلسوف كدليل وهادٍ إلى معنى الحياة هي تصوّر عام خاطئ. لكن حتى في هذه الحال، فإن المرء يتوقع منهم ألا يكتفوا بمحاولة ثني الناس عن القفز من النوافذ بالإشارة إلى أن القواعد اللغوية في "Nothing matters" تختلف عن تلك في "Nothing chatters"[1]. في الوقت ذاته، أضعف إضفاء الطابع العلماني بصورة تدريجية، فضلاً عن جرائم الكنائس وترهاتها، الثقة بعلم اللاهوت وألحقا به العار. وجاء علم الاجتماع الوضعي وعلم النفس السلوكي، إلى جانب علم سياسة يفتقر إلى الرؤية الصحيحة، ليكملوا خيانة الانتلجنتسيا. ومع تسخير العلوم الإنسانية بصورة متزايدة لخدمة حاجات الاقتصاد، ازداد تخلي تلك العلوم عن البحث في مسائل جوهرية، فاندفع مزيد من قارئي الطالع والانتهازيين ومجسّدي أتلانتيس وخبراء تخليص الروح من سمومها ليسدوا مسدّها. تحول ***معنى الحياة*** الآن إلى صناعة مربحة. وقُرئت بنهم شديد كتبٌ تحمل عناوين مثل ***الميتافيزيقا للصيارفة التجار***. والتفت الرجال والنساء ممن لم يسحرهم عالمٌ مهووس بالربح إلى متعهدي الحقيقة الروحية الذين جنوا أموالاً طائلة من تعهدهم لها.

لِمَ سوى ذلك يجدر بسؤال معنى الحياة أن يزهو بنفسه في حقبة الحداثة؟ جزئياً، يشك المرء، لأن مشكلة الحياة الحديثة هي أن ثمة وفرة في المعنى بقدر

---

١ زعم الفيلسوف في جامعة أكسفورد جيلبرت ريل ذات مرة أنه أقنع طالباً بالعدول عن الانتحار بأن شرح له هذا الاختلاف.

ما هنالك شح. الحداثة هي الحقبة التي نتقاتل فيها حول جميع المسائل الأخلاقية والسياسية الأشد أهمية. ففي الفترة الحديثة برز عدد كبير من المتنافسين في ميدان معنى الحياة، دون أن يكون أياً منهم قادراً على توجيه ضربة قاصمة للآخرين. ما يعني أن أي حل مفرد للمشكلة لا بدّ أن يبدو مريباً، نظراً لوجود عددٍ كبير من البدائل المغرية. لنجد أنفسنا هنا، من ثم، في حلقة مفرغة. ذلك أن المعتقدات التاريخية عندما تأخذ بالانهيار في مواجهة أزمة تاريخية، يلقي سؤال معنى الحياة بنفسه إلى الواجهة. لكن ذات الحقيقة القائلة إن ذلك السؤال مسيطر الآن تثير مجالاً واسعاً من الردود عليها، ويسهم هذا التنوع المربك في الحلول تالياً في الحدّ من مصداقية أي حلّ منها. والإحساس بأهمية طرح سؤال معنى الحياة هو، إذن، دليل على أن الإجابة عليه ستكون من الصعوبة بمكان.

في هذا الوضع، يتيسر دوماً للبعض اكتشاف معنى الحياة، أو على الأقل مقداراً وافراً منه، في تنوّع وجهات النظر حول الموضوع. ويُعرف الذين يسلكون هذا الاتجاه عموماً بـ الليبراليين، رغم أن البعض منهم يُعرف في أيامنا هذه بـ ما بعد الحداثيين. يرى هؤلاء أن المهم ليس جواباً محدداً على سؤال معنى الحياة بقدر ما هو حقيقة أن ثمة طرائق بالغة التنوع والاختلاف للإجابة عليه. والحق، إن الحرية التي يدلل عليها هذا يمكن ذاتها أن تكون أثمن معنى يمكن أن ندوسه بأقدامنا أبداً. وما يراه البعض تشظياً ميئوساً منه، إذن، يعتبره آخرون تحرراً يبعث على الغبطة أو الحبور.

يرى معظم الذين يسعون سعياً محموماً وراء معنى الحياة أن المهم أولاً وقبل كل شيء هو المعنى الذي يسعون إليه. أما بالنسبة لليبراليين وما بعد الحداثيين فإن المهم هو تلك الجلبة المبهجة التي ينطوي عليها الأخذ والرد ذاته، والذي في رأيهم يمكن أن ينطوي على معنى بقدر ما يمكن أن نكتشف أبداً. فمعنى الحياة يكمن في البحث عن معنى الحياة. ومن هنا، ينزع عدد كبير من الليبراليين إلى تفضيل الأسئلة على الأجوبة، لأنهم يرون إلى الأجوبة على أنها حصرية بإفراط. فالأسئلة حرة في أن تهيم أنّى شاءت، في حين ليست الأجوبة كذلك. والمقصود هو أن نمتلك عقلاً بحاثاً، لا أن نغلق عليه بحلّ باتّ بصورة مفزعة. صحيح أن هذه المقاربة لا تعمل على أحسن وجه مع أسئلة مثل "كيف نوصل الطعام إليهم قبل أن يتضوروا جوعاً؟" أو "هل هذه طريقة ناجعة لمنع الجرائم العنصرية؟" لكن لعل في أذهان الليبراليين أسئلة أكثر رقياً.

لكن التعددية الليبرالية قاصرة، على أية حال. ذلك أن بعض الأجوبة التي تقدمها على سؤال معنى الحياة ليست وحسب في تطاحن واحدها مع الآخر، بل وتتعارض فيما بينها بالتبادل. فقد تؤمن أنت في أن معنى الحياة يكمن في الاهتمام بالضعفاء، في حين أؤكد أنا أنه يكمن في التنمّر على كل ما تقع عليه يداي من مخلوقات مريضة لا حول لها ولا قوة. ورغم أن كلانا قد يكون مخطئاً، من غير الممكن أن نكون كلانا مصيبين. وهنا ينبغي حتى على الليبرالي أن يكون حصرياً بصورة صارمة، فيستبعد أي حل (مثل بناء دولة شمولية) يمكن أن يقوض التزامه أو التزامها بالحرية

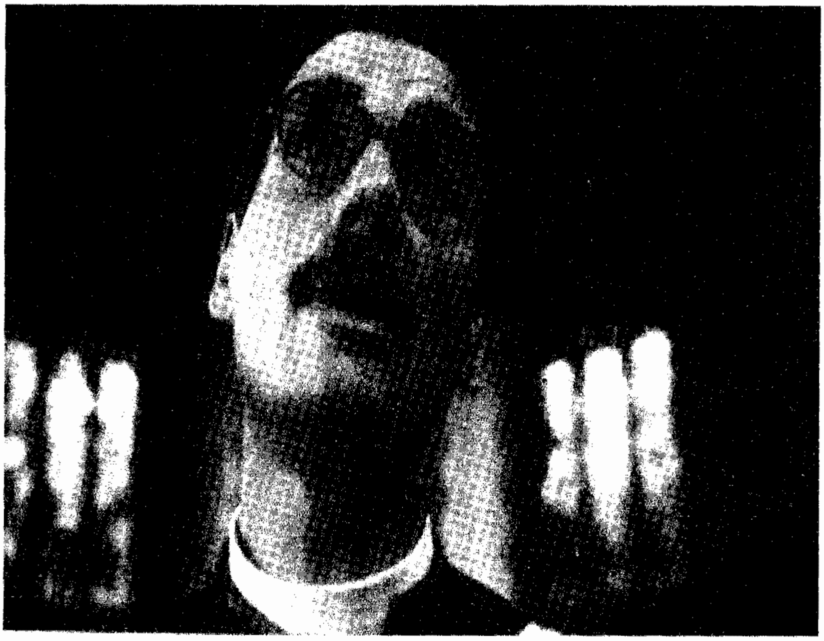
والتعددية. وينبغي ألا يسمح للحرية بأن تقوّض الأسس التي تقوم عليها، رغم أن الراديكاليين يقولون أنها في الظروف الرأسمالية تقوّض أسسها كل يوم.

التعددية قاصرة بهذا المعنى، أيضاً، وهو أنه إذا ما كان هنالك شيء يدعى معنى *الـ* حياة، فإن هذا الشيء لا يختلف باختلاف كل واحدٍ منا. فبمقدوري القول "إن معنى حياتي هو أن أحتسي من الويسكي بالقدر الذي لا يتعارض مع مقدرتي على الزحف ليس غير"، لكن ليس بمقدوري القول "إن معنى الحياة بالنسبة إلي هو احتساء الكثير من الويسكي"، ما لم يكن ذلك طريقة أخرى وحسب للتعبير عن الزعم السابق. وإلا فإن ذلك أشبه بالقول "لون الثلج بالنسبة إليّ فيروزي مشوب بالفوشيا"، أو "إن معنى 'القناني الخشبية في لعبة البولينغ' بالنسبة إلي هو 'أزهار اللوتس'". فالمعنى ليس وحسب شيء أقرره. وإنما إذا ما كان للحياة معنى بالفعل، فإنه معناها بالنسبة إليك وإلي وكل واحد سوانا، أياً كان المعنى الذي نظنها تمتلكه أو تود لو تمتلكه. والحال، إنه قد يكون للحياة عدد من المعاني. وما من سبب يعين علينا أن نظن أن لها معنى واحداً فقط. ومثلما يمكننا أن نعزو إليها كثيراً من المعاني المختلفة، يمكن أيضاً أن يكون لها عدد كبير من المعاني الفطرية، إن كان لها معانٍ فطرية بإطلاق. ولعل ثمة غايات عديدة مختلفة تفعل فعلها فيها، البعض منها متعارض بالتبادل. أو لعل الحياة تغير هدفها من حين لآخر، مثلما نفعل نحن بالضبط. لذا لا يجدر بنا افتراض أن المعطى أو الفطري ينبغي أن يكون

دوماً ثابتاً ومفرداً. وماذا لو أن للحياة هدفاً بالفعل، لكنه يتعارض مع مشاريعنا الخاصة؟ قد يكون للحياة معنى، لكن الغالبية الشاسعة من الرجال والنساء الذين عاشوا أبداً كانوا مخطئين بشأن ماهيته. فإذا ما كان الدين زائفاً، على سبيل المثال، فهذا إذن هو الواقع.

من المحتمل، على أية حال، أن ينظر كثير من قراء هذا الكتاب إلى العبارة "معنى الحياة" بمثل الشك الذي ينظرون به إلى بابا نويل. وهذا لأن العبارة تبدو تصوراً غريباً، غير متكلّف ومطنباً في آن معاً، مناسباً كهجائية ساخرة يؤديها فريق عمل مونتي بيثون[1]. يؤمن عدد كبير من المثقفين في الغرب اليوم، أقله خارج الولايات المتحدة المتدينة بصورة تسترعي الانتباه، أن الحياة ظاهرة تطورية طارئة لا تنطوي على معنى جوهري إلا بقدر ما ينطوي عليه تغيّر اتجاه هبوب الرياح أو قرقرة البطن. لكن الحقيقة القائلة إنها لا تنطوي على معنى معطى تفسح من ثم المجال للأفراد من الرجال والنساء للتوصل إلى المعنى الذي يريدون لها. وإذا ما كان لحيواتنا معنى، فإنه شيء نستثمرها فيه وليس شيئاً تولد متسلحة به.

١ ثمة فيلم آخر ليس من إنتاج بيثون بعنوان ***معنى الحياة***، كنت شاهدته ذات مرة في ***هيكل المورمون*** في مدينة سولت لايك. و لسوء الحظ، فقد نسيت تماماً ما زعم الفيلم بأنه معنى الحياة، جزئياً لدهشتي من أنه لم يستغرق سوى ما يقرب من أربع دقائق.



صورة ٥

مايكل بلاين في دور قس إنجيلي في فيلم مونتي بايثون "معنى الحياة".

على ضوء وجهة النظر هذه، فإننا حيوانات تكتب سيرتها بنفسها، ولسنا بحاجة لأن يكتبها لنا شيء مجرّد يعرف بـ الحياة. لقد رأى نيتشه وأوسكار وايلد أننا جميعاً (إذا ما امتلكنا الجرأة وحسب) يمكن أن نكون فنانين خارقين نمتلك المواد الأولية وننتظر أن نصوغ أنفسنا في هيئة متقنة وفريدة. العبرة التقليدية في هذا، مثلما أفهمها، هي أن معنى الحياة لا يُعدّ مسبقاً وإنما يُركب تركيباً؛ وأن بمقدور كل واحدٍ منا أن يفعل هذا بطرق شتى. وما من شك في أن هذا المثال ينطوي على قسط وافر من الحقيقة، لكن ولأنه أيضاً مثال جامد وممل نوعاً ما، أريد أن أضعه تحت الضغط في صفحات هذا الكتاب. ولذلك سأفرد بعض الكتاب للبحث في وجهة النظر هذه عن معنى الحياة بوصفها مشروعاً خاصاً، كي نرى إلى أي حدّ يمكنها أن تصمد.

٢
مشكلة المعنى

"ما معنى الحياة؟" واحدٌ من تلك الأسئلة النادرة حيث تكاد كل كلمة تقريباً أن تشكل مشكلة. وهذا يشمل حتى الكلمة الأولى، ذلك أن ملايين لا تحصى من المؤمنين الدّينين يرون أن معنى الحياة ليس سؤالاً عن شيء وإنما عن شخص. ولعل نازياً مخلص الولاء كان ليوافق على هذا على طريقته الخاصة، إذ يجد معنى الحياة في شخص أدولف هتلر. وقد لا ينكشف لنا معنى الحياة إلا عند نهاية الزمان، في هيئة مسيحٍ يأخذ كل وقته في الوصول. أو قد يكون الكون كله مجرد ذرة في ظفر إبهام عملاق كوني.

والحال، إن الكلمة الخلافية بحق في هذا السؤال هي كلمة "معنى". فنحن ننزع في أيامنا هذه إلى الاعتقاد بأن معنى كلمة ما ينحصر في استعمالها في شكل خاص من الحياة؛ لكن للكلمة "معنى" ذاتها عدداً صحيحاً من هذه الاستعمالات. وها هنا بعضها:

Poisson means "fish".
Did you mean to strangle him?
Those clouds mean rain.
When she referred to " a flea-bitten, geriatric donkey", did she mean the one in the paddock over there?
What is the meaning of this disgraceful affair?

I meant you, not her.

Lavender-scented bath soup means a lot to him.

The Ukrainians mean business.

This portrait is meant to be priceless.

When the deceased asked the waiter for ***poison***, could he by chance mean

Poisson?

Their encounter seemed almost meant.

His rages doesn't mean a thing.

Cordelia was meant to return the corkscrew by Sunday lunch time.

يمكن القول إن هذه الاستعمالات للكلمة تندرج في مقولات ثلاث. تعنى المقولة الأولى بالنية على شيء ما أو وضعه في الذهن؛ والحق، إن كلمة "معنى""meaning" ترتبط اصطلاحياً بالكلمة "ذهن""mind". أما المقولة الثانية فتعنى بفكرة التدليل، في حين تُجمل المقولة الثالثة المقولتين الأوليين معاً بالإشارة إلى فعل النية أو وضعه في الذهن للدلالة عليه.

من الواضح أن السؤال "Did you mean to strangle him?" يعني بنواياك أو بما كنت وضعته في ذهنك آنذاك، وكذلك هي جملة"I meant you, not her". وأن تبدو المشاجرة بينهما "مدبرة" بصورة أو بأخرى يعني أن تبدو مقصودة على نحو غامض، ربما من قبل القدر. "Lavinia means well" تعني أن لافينيا تضمر نوايا طيبة، وإن كانت لا تترجم تلك النوايا دوماً إلى فعل مادي. "Cordelia was meant to return the corkscrew" تعني أننا وضعنا في حسباننا (أو توَقّعنا) أن تعيد كورديليا نازعة السدادات. "The Ukrainians clearly mean business" تعبير عن أهداف الأوكرانيين أو نواياهم التي عقدوا عليها العزم. "This portrait is meant to be priceless" هي بصورة تزيد أو تقل مرادف لـ "يُعتقد بأنها لا تقدر

بثمن"، بمعنى أن هذه ما "يراه" الخبراء. لا تعبر هذه الجملة تماماً عن فكرة عقد النية. غير أن معظم الأمثلة الأخرى تفعل.

وفي المقابل، فإن جملتي "Those clouds mean rain" وَ-"Lavender-scented soap means a lot to him" لا تشيران إلى نوايا أو حالات ذهنية. فالغيوم لا تنوي أن "تدل على المطر"، وإنما تدل عليه وحسب. وبما أن الصابون برائحة الخزامى يفتقر إلى ذهن خاص به، فإن القول إنه يعني الكثير لأحدهم يعني ببساطة القول إنه يدل على الكثير. الأمر ذاته ينطبق على سؤال "What is the meaning of this disgraceful affair?"، الذي يسأل عما تدل عليه تلك العلاقة. لاحِظْ أن هذا السؤال لا يسأل عما يحاول الأفراد المعنيين بالعلاقة الدلالة عليه، وإنما يسأل عن دلالة العلاقة ذاتها. "His rages doesn't mean a thing" تعني أن ثورات غضبه لا تدل على شيء، إنما لا تعني بالضرورة أنه لا يحاول أن يدل على شيء بواسطتها. فالمسألة هنا ليست مسألة نوايا. تشير المقولة الثالثة، مثلما رأينا، ليس وحسب إلى عقد النية، أو مجرد التدليل، وإنما إلى فعل عقد النية للدلالة على شيء ما. وتتضمن هذه المقولة أمثلة من قبيل "What did she mean by a flea-bitten geriatric donkey?" أو "Did he really mean *Poisson?*"

من المهم التمييز بين المعنى كدلالة معطاة والمعنى كفعل ينوي التدليل على شيء ما. ويمكن رؤية كلا المعنيين في جملة مثل "عنيتُ (قصدت) أن أطلب **سمكاً**، لكن الكلمة التي تفوّهت بها فعلياً تدل على **سمّ**". فالسؤال "ما الذي تعنيه أنت؟" يعني "ما الذي يدور في ذهنك وتريد أن تدل عليه؟" في حين أن السؤال "ما الذي تعنيه تلك الكلمة؟" يعني ما قيمة التدليل التي تحوزها في نظام ألسني معطى. يدعو أحياناً دارسو اللغة هذين المعنيين المختلفين لكلمة "معنى" بـ المعنى كـ **فعل** والمعنى كـ **بنية**.

وبقدر ما يتعلق الأمر بالحالة الأخيرة، فإن معنى كلمة ما هو وظيفة من وظائف بنية ألسنية معينة ـ فكلمة "سمك" تتحصل على معناها بفضل موقعها في نظام لغة، وعلاقاتها مع كلمات أخرى ضمن هذا النظام، وغير ذلك. وإذا ما كان للحياة معنى، إذن، فقد يكون معنى نقوم نحن بمنحها إياه بفاعلية، على طول الخطوط مثلما نوظف مجموعة من العلامات السوداء على صفحة بصورة تنطوي على معنى؛ أو قد يكون معنى تحوزه في سائر الأحوال بصرف النظر عن فاعليتنا، موازٍ بدرجة أكبر لفكرة المعنى كبينة أو كوظيفة.

لكن إذا ما ضغطنا هذين المعنيين لكلمة "معنى" وجدنا أنهما ليسا مختلفين ذلك الاختلاف الكبير بعد كل شيء. بل يمكن أن نتخيل علاقة دجاجة و- بيضة بينهما. فكلمة "سمكة" تعني مخلوقاً مائياً ذا حراشف، ليس لأي سبب آخر سوى لأن عدداً لا يحصى ممن يتحدثون الإنجليزية يستعملون الكلمة بهذه الطريقة. أما الكلمة ذاتها فيمكن رؤيتها كمستودع أو ترسّب لسلسلة كاملة من الأفعال على مر التاريخ. لكن، في المقابل، ليس بمقدوري سوى أن أستعمل الكلمة "سمك" للإشارة إلى تلك المخلوقات المائية الحرشفية لأن هذا ما تدل عليه الكلمة ضمن بينة اللغة خاصتي.

ليست الكلمات مجرد قشور ميتة تنتظر أن ينفخ فيها معنى متحدثون أحياء. وإنما ما أعنيه (بمعنى أنوي قوله) رهنٌ بالمعاني التي أجدها في متناول يدي في اللغة التي أتحدثها. فليس بمقدوري أن "أعني" سلسلة من الكلمات التي لا تنطوي البتة على معنى، رغم أن بمقدوري، مثلما سنرى بعد قليل، أن أدل على شيء بواسطتها. كما أنه ليس بمقدوري أن أنوي قول شيء يقع بكامله خارج نطاق لغتي، مثلما لا يمكن لشخص أن ينوي أن يغدو جرّاح دماغ مالم

يمتلك فهم جراح الدماغ في المقام الأول. وبعبارة أخرى، ليس بمقدوري أن أجعل كلمة ما تعني ما أُريد بها أن تعني. وحتى إذا ما استدعيت صورة ذهنية حية لسمكة رنكة مدخنة بينما ألفظ الكلمات "منظمة الصحة العالمية"، يبقى معنى ما قلته "منظمة الصحة العالمية".

إذا ما نظرنا إلى المعنى على أنه الوظيفة التي تؤديها كلمة ما في نظام ألسني، يمكننا عندئذ القول عن كل شخص يتمكن من ذلك النظام إنه يفهم معنى تلك الكلمة. فإذا ما سألني أحدهم كيف أعرف معنى "الدّرب إلى الهلاك"، قد يكون كافياً أن أجيبه بأنني أتحدث الإنجليزية. لكن هذا لا يعني أني أفهم كل استعمال خاص لهذه العبارة. ذلك أنه يمكن استعمالها في ظروف مختلفة للإشارة إلى أشياء مختلفة؛ ولكي أعرف ما تعنيه بـ ***هذا*** المعنى لكلمة "تعني"، ينبغي أن آخذ في الحسبان المعنى الذي يقصده متحدث أو متحدثون معينون في سياق خاص. وباختصار، يتعين علي أن أرى كيف استُعملت العبارة بالمعنى المادي الملموس، ولا يكفي هنا معرفة المعنى القاموسي للكلمات المفردة وحسب. فليس من السهل دوماً معرفة ما تشير إليه كلمة ما أو تميزه عن غيره في وضع معين. "التغطيس"، على سبيل المثال، واحدة من الكلمات الاسترالية الأصلية التي تعني "الكحول"، وذلك لأن الأستراليين الأصليين أخذوا الكلمة في سياق الأنخاب التي كان أسيادهم الكولونياليون يرفعونها لـ "الملك".

يمكنني القول عن أحدهم: "لقد فهمت ***كلماته***، لكني لم ***أفهم*** كلماته"، بمعنى أني كنت مطلعاً كفاية على الدلالات التي كان يستعملها، لكني لم أفهم كيف كان يستعملها ـ إلام كان يشير، وعن أي موقف تجاهها كان يعبّر ضمناً، وماذا أراد بي أن أفهم من كلماته، ولم أراد مني أن أفهم ذلك، الخ. وكيما أسلط الضوء على هذا جميعه، ينبغي أن أعيد

وضع كلماته في سياق خاص؛ أو- ما يؤدي إلى النتيجة ذاتها- أن أفهمها كجزء من حكاية. وبقدر ما يتعلق الأمر بذلك، فإن الإطلاع على المعنى القاموسي للكلمات ليس بذي فائدة عظيمة. نحن، إذن، نتحدث في هذه الحالة الأخيرة عن المعنى كفعل - كشيء يقوم به الناس، أو كممارسة اجتماعية، أو مجموعة من الطرائق المختلفة، الملتبسة والمتناقضة بالتبادل أحياناً، التي يستعملون بها دليلاً معيناً في شكل خاص من الحياة.

أي ضوء، إذن، تسلطه هذه المعاني المختلفة لكلمة "معنى" على السؤال "ما معنى الحياة؟". بداية، من الواضح أن السؤال "ما معنى الحياة؟" مختلف عن السؤال "ما معنى "مهرجان؟" ذلك أن الأول يسأل عن ظاهرة، في حين يسأل الثاني عن معنى كلمة. وليست الكلمة "حياة" هي التي نجدها مربكة، وإنما الشيء ذاته. من ناحية أخرى، نلاحظ أنه عندما يتأفف أحدهم قائلاً "حياتي بلا معنى"، فإنه لا يقصد أن حياته لا تنطوي على معنى مثلما لا تنطوي الرموز $¥®& على معنى. بل يقصد، بالأحرى، أنها بلا معنى مثلما هي جملة "إننا، إذ نؤكد لكم بكل تواضع عنايتنا واحترامنا في جميع الأوقات، نبقى خدمكم الأوفياء والمخلصين..." بلا معنى. فأولئك الذين يرون الحياة بلا معنى ليسوا يتأففون من أنهم يجهلون المادة التي بنيت منها أجسادهم، أو من أنهم يجهلون إذا ما كانوا في ثقب أسود أو في أعماق المحيط. وإذا ما كانت حياتهم تفتقر إلى المعنى بالمعنى السابق للكلمة فإنهم عندئذ مرضى نفسيين، وليسوا مجرد أناس محبطين. ما يقصدونه، بالأحرى، أن حياتهم تفتقر إلى ***المغزى***. وأن نفتقر إلى المغزى يعني أن نفتقر إلى الهدف والمادة والغاية والنوعية والقيمة والاتجاه. وما يقصده أولئك ليس أنهم لا يفهمون الحياة فهماً شاملاً ودقيقاً، إنما أنهم يفتقرون إلى ما يعيشون لأجله. وليست المشكلة أن وجودهم مستغلق

على الفهم، وإنما أنه فارغ ليس إلا. لكن معرفة أنهم فارغون تتطلب قدراً لا بأس به من التأويل، وتالياً من المعنى. ومن هنا فإن "حياتي بلا معنى" هي عبارة وجودية، وليست منطقية. وإن شخصاً يحس بانعدام المعنى سوف يبحث على الأرجح عن حبوب للانتحار وليس عن قاموس.

لا يضطر ماكبث شكسبير إلى الانتحار، لأن عدوه ماكدوف يرسله إلى الآخرة بضربة سيف؛ لكن المطاف ينتهي بذلك المعتدي الاسكتلندي لأن يعاني ذاتَ الحالة العقلية اليائسة:

.... اخمدي أيتها الشمعة الذاوية!
فما الحياة سوى ظلّ ماشٍ، وممثل بائس
يختال ويبدد وقته على المنصة،
ثم لا يُسمَع عنه شيء؛ الحياة حكاية
يحكيها أبله، مليئة بالصخب وثورات الغضب،
إنما بلا دلالة.

الفصل ٥، المشهد ٥

هذه الفقرة أشد غموضاً وإرباكاً بكثير مما تبدو. يتذمر ماكبث حقيقة من منحيين من مناحي الحياة - سرعة زوالها وخواؤها- وبمقدورنا رؤية العلاقة بين الاثنين. فما يفرّغ الإنجازات من مضمونها هي حقيقة أنها لا تلبث أن تزول. غير أن سرعة زوال الأشياء ليست تراجيدية بالضرورة، بل يمكن رؤيتها ببساطة كجزء من طبيعتها، دون تضمينات محزنة ومحتومة. فإذا ما كانت مآدب العشاء اللطيفة تزول، كذلك يزول الطغاة ووجع الأسنان. والسؤال الذي يطرح نفسه هو هل يمكن لحياة إنسان لم يحدّها حد، بل امتدت على طول الطريق إلى الأبد، أن تمتلك شكلاً ذا مغزى خاصاً بها؟

أليس الموت بهذا المعنى واحداً من الشروط المسبقة لامتلاك الحياة معنى بإطلاق؟ أم أنه يمكن أن تظل تلك الحياة ذات معنى بمعانٍ أخرى للكلمة غير "امتلاك شكل ذي مغزى"؟ على أية حال، إن كانت الحياة فعلاً سريعة الزوال إلى هذا الحدّ، فهل ينبغي أن تدفعنا هذه الفكرة ذاتها إلى تسريع زوالها ("اخمدي، أيتها الشمعة الذاوية!")؟

توحي تلك الأبيات بأن الوجود الإنساني، شأن عرض مسرحي، لا يدوم طويلاً. بيد أن هذه الصورة تهدد بتقويض الفكرة التي تدعمها، لأنه من طبيعة أي مسرحية ألا تستمر لوقت طويل. وآخر ما نريده هو أن نجلس في المسرح إلى ما شاء الله. لمَ إذن لا نقبل قِصر الحياة بالمثل؟ أو لِمَ لا نتقبل قِصر الحياة أكثر مما نتقبل قِصر الدراما، لما كان الأول أمرٌ طبيعي، في حين ليس الثاني كذلك؟ علاوةً، إن خروج ممثلة من منصة المسرح لا يلغي صِحّة كل ما فعلته أو قالته على المنصة. بل على العكس، يشكل خروجها جزءاً مما يعنيه ذلك. أي إنها لا تخرج لمجرد الخروج ملتمسة طريقها خبط عشواء. وبهذا المعنى، أيضاً، تجري صورة المسرح معاكسةً للفكرة القائلة إن الموت يخالف إنجازاتنا ويقضي عليها.

ليس طبعاً من قبيل المصادفة أن يقدم لنا شكسبير هيئة ممثل تعوزه البراعة عندما يضطر إلى استحضار رؤية سلبية. فبعد كل شيء، كان الرجال هم الأكثر عرضة لإلحاق الأذى بسمعته وتوازنه المالي على السواء. وشأن ممثل "بائس" (ربما يقصد بـ "بائس" "غير مؤهل" و "يستحق الشفقة")، تفتقر الحياة إلى معنى لأنها مسرحية وزائفة ومليئة بالبلاغة المطنبة التي ليست في الحقيقة أكثر من هواء حار. إن الممثل لا "يعني" فعلياً ما يقوله، وكذلك لا تفعل الحياة. لكن ألا تنطوي هذه المقارنة على مغالطة؟ ألا ينطبق هذا التصور للمعنى كـ "نية على القول" الذي كنا رأيناه سابقاً سوى انطباقاً مريباً على الحياة في المقام الأول؟



صورة ٦

جون غيلغود في دور ماكبث الفَزِع.

وماذا عن "حكاية يحكيها أبله"؟ تنطوي هذه العبارة على ضرب من العزاء، بهذا المعنى أو ذاك. فالحياة قد تكون سخيفة، إلا أنها على الأقل تشكل حكاية تنطوي على بنية بدائية. وقد تفتقر إلى التماسك والانسجام، إلا أن ثمة راوٍ وراءها، وإن يكن راوياً أبلهاً. في إنتاج للمسرحية قام به تلفزيون ***BBC*** منذ سنوات خلت، ألقى الممثل الذي يؤدي دور ماكبث هذه الأبيات الأخيرة ليس بغمغمة متكسرة إنما بثورة غضب وامتعاض، موجهاً إياها بحنق إلى كاميرا عِلوية كان واضحاً أنه أرُيد بها أن تمثّل ***الله***. أي أن الله كان هو الراوي الأبله. وكما هي الحال مع رؤية شوبنهاور للعالم التي سندرسها بعد قليل، كان ثمة مؤلفاً بالفعل لهذه المهزلة الوحشية. لكن هذا لم يعنِ أنها ازدادت أهمية. بل على العكس، أضاف ذلك إلى سخفها لمسة سقيمة من المفارقة الساخرة. ثمة التباس هنا، على أية حال: هل الحياة هراء في أساسها؟ أم أنها هراء لأن راوٍ أبله يرويها؟ أم الأمرين معاً؟ قد تفيد هذه الصورة ضمنياً، عن غير قصد ربما، أن الحياة **يمكن** أن تنطوي على معنى، تماماً مثلما يمكن اعتبار أن كلمة "حكاية" توحي بذلك. والسؤال هو :كيف تفتقر قطعة أدبية إلى المغزى وتبقى مع ذلك حكاية؟

شأن خطاب مطنب، تبدو الحياة حافلة بالمعاني، بيد أنها تافهة حقيقة. ومثل ممثل أخرق، تدعي امتلاك معنى، لكنها تقصّر دونه. وإن وفرة الدوالّيل ("ملأى بالصخب وثورات الغضب") تخفي غياب المدلولات ("بلا دلالة"). الحياة، شأن قطعة من البلاغة الرديئة، مسألة ملءٍ بالزخرف الرديء للخواء

الذي هو هي. إنها مخادعة وتافهة. لذا فإن الشيء المهم في هذا المقطع هو انقشاع الوهم و زوال السحر القارصين عندما تتحول طموحات الملك الزائف السياسية إلى رماد في فيه. إلا أن الصورة، مرة أخرى، خادعة جزئياً. فالممثلون، بعد كل شيء، حقيقيون كسائر البشر، يختلقون قصصاً أصيلة تماماً، والمنصة حيث يختلقون تلك القصص منصة صلبة بالمثل (تفيد هذه الاستعارة ضمناً، ربما على عكس ما تعنيه، أن العالم (أو المنصة)، فضلاً عن الممثل، غير حقيقي، من حيث أنه يمكنك دوماً الزعم أن حياة الإنسان زيف إنما أن مكوناتها المادية ليست كذلك.) و بعبارة أخرى، الممثلون الذين لا يسمع عنهم شيء موجودون خلف الستار وليس في المقبرة.

ثمة على الأقل تصوران لانعدام المعنى يعملان عملهما في الفقرة. التصور الأول وجودي يفيد بأن الوجود الإنساني خال من المعنى أو مهزلة فارغة. وأن ثمة معانيَ قدر ما يشاء المرء، إلا أنها فارغة جميعاً. يمكن القول عن التصور الثاني إنه تصور دلالي، يفيد كما هو بأن الحياة خلو من المعنى مثلما هي الغمغمة بلا معنى. وهذا هو المقصود بالحكاية التي يرويها أبله وتفتقر إلى المعنى. يرى هذا التصور أن الحياة مستغلقة على الفهم وتافهة. لكن، بكلام أدق، لا يمكن استعمال المعنيين بالترادف. لأن الوجود إذا ما كان مستغلقاً، كان من المستحيل تمرير أي حكم عليه، كالحكم الذي يقول إنه فارغ من المعنى. الأمر هنا أشبه برفض كلمة أجنبية بوصفها لا تنطوي على معنى لأننا لم نقدر على ترجمتها.

إذا ما كان معنى الحياة مختلفاً عن محاولة إسباغ معنى على هراء لا معنى له، ألا يكون مختلفاً أيضاً عن سؤال " ما معنى Nacht في الإنجليزية ؟". ليس الأمر كما لو أننا نسأل عن معنى المكافئ في نظام أول لمصطلح في نظام آخر، مثلما عندما نسأل عن ترجمة تلك الكلمة. **في دليل هيشهيكر *إلى* المجرة** يكتب دوغلاس آدم كما هو معروف عن حاسوب يدعى **ديب ثوت** [الفكر العميق] طُلب منه استنباط الجواب النهائي للكون. يستغرق الحاسوب سبعة ملايين ونصف المليون عام للقيام بذلك، وفي آخر الأمر يتوصل إلى الجواب ٤٢. ثم يُصنع حاسوب أكبر كيما يتوصل إلى معرفة ماذا كان السؤال الأول. يذكرنا هذا بالشاعرة الأميركية جيرترود شتين، التي شاع عنها أنها على فراش الموت أخذت تسأل مرة تلو أخرى " ما الجواب ؟" قبل أن تغمغم في الأخير " لكن ما السؤال؟ ". إن سؤالاً يُطرح عن سؤال آخر بينما نترنح على حافة العدم يبدو رمزاً مناسباً للمرحلة الحديثة.

المسلي في جواب ديب ثوت ليس فقط تحوله المفاجئ من المهم والرفيع إلى التافه و المبتذل، وسوف نتفحص هذه الفكرة لاحقاً، إنما أيضاً سخف الافتراض القائل إننا يمكن أن نعده جواباً لذلك السؤال، وهذا يشبه تصور أن " علبتين من المقرمشات السادة و بيضة مخللة" يمكن أن يُعد جواباً للسؤال " متى يحتمل أن تنطفئ الشمس ؟". إننا نتعامل هنا مع ما يدعوه الفلاسفة خطأ مقولة، مثل أن نسأل كم من العواطف يستلزم إيقاف شاحنة، وهذا سبب أول في أنه جواب مضحك. أما السبب الآخر فهو أنه يعطينا حلاً غير ملتبس لسؤال تاق كثيرون إلى معرفة جوابه، إلا أنه حل لا نستطيع إزاءه أن نحرك ساكناً. ذلك أنه

ليس بالإجابة التي يمكن الاستفادة منها، من حيث إنه يبدو مثل حل دقيق وسلطوي لمشكلة، لكنه في الحقيقة مثل الاكتفاء بالقول "قرنبيط".

ثمة وجه كوميدي آخر للجواب هو أنه يعامل السؤال " ما معنى الحياة ؟" كما لو أنه من ذات نوع السؤال " ما معنى Nacht ؟" فمثلما تربط علاقة تكافؤ بين Nacht الألمانية و "ليلة" الإنجليزية، توحي فانتازيا آدمز الهزلية بنفس الطريقة أنه يمكن ترجمة الحياة في نظام تدليل آخر(هو هذه المرة نظام عددي وليس لغوياً)، لنتوصل بالنتيجة إلى رقم يدل على معنى الحياة. أو كما لو أن الحياة أحجية أو حَيصَ بيص أو رسالة مشفرة يمكن فك رموزها مثل لعبة الكلمات المتقاطعة للتوصل إلى هذا الجواب المثير للاهتمام. يطل برأسه من وراء هذه الدعابة تصور الحياة كمشكلة بالمعنى الرياضي يمكن حلها بالطريقة التي نحل بها مسائل الرياضيات. وتُعمِل هذه الدعابة لأجل الأثر الكوميدي معنيين مختلفين لكلمة " مشكلة": المشكلة بمعنى كلمات متقاطعة أو لغز رياضي و المشكلة بمعنى ظاهرة إشكالية مثل ظاهرة الوجود الإنساني. كما لو أن حل شيفرة الحياة ممكن في لحظة من نمط **وجدتها**، تمكّن كلمة واحدة بالغة الأهمية مثل **سلطة** أو **عبقرية** أو **حب** أو **جنس** أو **شوكولاته** أن تلمع للحظة آسرة عبر وعينا.

هل يمكن أن يكون لكلمة " معنى" في عبارة "معنى الحياة" معنى مشابهاً لمعناها في مقولة " ما ينوي المرء أن يدل عليه"؟. طبعاً لا، مالم تعتقد (على سبيل المثال) أن الحياة منطوق **الله**، بمعنى إشارة أو خطاب يحاول فيه أن يبلغنا شيئاً ذا مغزى. والحق، إن هذا تحديداً ما آمن به الفيلسوف الأيرلندي العظيم

الأسقف بيركلي. وفي تلك الحالة، فإن معنى الحياة يشير إلى ***فعل*** معنى، بصرف النظر عن المغزى الذي ينوي الله (أو قوة الحياة أو الـ ***Zeitgeist*** *) أن يبلغه بواسطته. لكن ماذا إن لم يؤمن المرء بأي من هذه الكينونات الجليلة؟ هل يعني هذا أن الحياة خلو من المعنى بالضرورة؟

ليس بالضرورة. فالماركسيون، على سبيل المثال، ملحدون عادة، لكنهم يعتقدون أن الحياة الإنسانية، أو ما يفضلون دعوته بـ "التاريخ"، ينطوي على معنى ما، بمعنى أنه يعرض بنية ذات دلالة. يرى أيضاً أولئك الذين يدافعون عما يعرف بنظرية الـ ***ويغ*** ** في التاريخ، التي تقرأ السردية الإنسانية بوصفها تكشفاً مستمراً وثابتاً للحرية و التنوير، أن الحياة الإنسانية تشكل بنية ذات دلالة، لكنها ليست بنية يُهرّب إلى داخلها أي ***كائن أعلى***. صحيح أن هذه السرديات الكبرى لم تعد دارجة في أيامنا هذه، لكنها مع ذلك تؤكد إمكانية الإيمان بأن الحياة حافلة بالمعنى دون زعم أن هذا المعنى أسبغته عليها ذاتٌ قاصدة. والحال، إن المعنى بمعنى بنية ذات دلالة ليس طبعاً ذات معنى كلمة "معنى" كفعل نية على قول شيء ما، أو المعنى بمعنى أن الضوء الأحمر يعني "توقف". إلا أن من المؤكد أن ما نعنيه اتفاقاً

* بالألمانية في النص الأصلي: ***روح العصر***، بمعنى الأفكار السائدة في مكان و زمان معينين، مثلما يتم التعبير عنها بوجه خاص في الأدب و الفن و الدين.

** الـ ***ويغ*** حزب سياسي سابق في بريطانيا معارض لحزب الـ ***توري***. وفي الولايات المتحدة كان ذلك الحزب مؤيداً للثورة ضد الإنجليز في حين كان الـ توري مؤيداً لبريطانيا. لاحقاً عُرف ذلك الحزب في بريطانيا باسم الحزب الليبرالي، في حين عرف الـ توري بحزب المحافظين، وذلك في العام ١٨٣٠.

بكلمة معنى هو شيء واحد. وإذا لم يكن في الحياة الإنسانية بنى ذات دلالة، حتى وإن لم يقصدها فرد واحد، فإن ميادين بأكملها من العلوم الإنسانية مثل علم الاجتماع وعلم الإنسان سوف تصاب بالشلل. وقد يعلق عالم ديموغرافيا أن توزع السكان في منطقة معينة "ينطوي على معنى"، رغم أن أحداً في تلك المنطقة لا يعي فعلاً هذا المعنى.

من الممكن، إذن، الاعتقاد بأن ثمة سردية ذات مغزى ينطوي عليها الواقع، حتى وإن لم يكن مصدرها إلهي. الروائي جورج إليوت، مثلاً، لم يكن مؤمناً ديّناً، لكن رواية***Middle march*** تفترض، شأن كثير من الأعمال الواقعية في الأدب، أن ثمة بنية ذات معنى موجودة سلفاً في التاريخ ذاته. ومهمة الكاتب الواقعي التقليدي ليست أن يخترع أمثولة بقدر ما هي أن يُلمع إلى المنطق الكامن في قصة محايثة* في الواقع. قارن هذا، إذن، بكاتب حداثي مثل جويس يرى أنه ينبغي إدخال بنية على الكون بدل استخراج واحدة منه. إن ما ينظم رواية جويس ***يوليسيز*** ذلك التنظيم الصعب والمعقد على طول الطريق خلالها هو الأسطورة الإغريقية المشار إليها في عنوانها، لكن المسلي في الأمر أن أي أسطورة أخرى كانت ربما لتسهم خير إسهام بالمثل في إدخال مسحة من النظام على ذلك العالم الملوث والفوضوي.

بهذا المعنى المهلهل لكلمة "حافل بالمعنى" كـ "كاشف عن بنية ذات دلالة"، يمكننا الحديث عن معنى شيء ما دون افتراض أن ثمة مؤلفاً لهذا المعنى؛ وهذه وجهة نظر تستحق الملاحظة عندما يصل الأمر إلى معنى الحياة. فلعل

* محايث (مباطن): موجود بالداخل، في مقابل المتعالي.

الكون لم يُبن بقصد ، بل وأكاد أجزم أنه لا يصارع لقول شيء ما ، لكنه أيضاً ليس فوضوياً وحسب . بل على العكس ، تكشف قوانينه المؤسسة عن جمال واتساق ، واقتصاد قادر على جعل الدموع تطفر من أعين العلماء . وفكرة أن العالم إما أن يكون تلقى معنى من الله أو أن يكون عشوائياً و سخيفاً بالمطلق هي تناقض زائف . وحتى أولئك الذين يؤمنون بحق أن الله هو المعنى المطلق للحياة لا يرون بالضرورة أنه في غياب هذا الأساس الإلهي الوطيد ما من معنى متماسك بإطلاق .

الأصولية الدينية هي ذلك القلق العصابي من أنه في غياب معنى ***أكبر***، ما من معنى بإطلاق . إنها ببساطة الوجه الأقل شهرة من العدمية . تشكل أساس هذا الافتراض وجهة النظر التي ترى الحياة منزلاً من أوراق اللعب ، إذا ما نقرنا بإصبعنا الورقة السفلية ، تهاوت تلك البنية الهشة برمتها . لكن أحداً يفكر بهذه الطريقة إنما هو سجين تلك الاستعارة ليس إلا . و الحق ، إن عدداً لا يحصى من المؤمنين يرفض وجهة النظر هذه . فما من مؤمن حساس و عاقل يتصور أن على غير المؤمنين الخوض في أوحال العبثية المطلقة . وأن عليهم الاعتقاد أن وجود الله هو السبب الذي يجعل معنى الحياة واضحاً و سهل الفهم . بل على العكس ، يرى بعض المؤمنين الدّينين أن حضور الله يزيد العالم غموضاً واستغلاقا ، وليس العكس . وإذا ما كانت من غاية في نفس الله ، فمن الواضح أنها غاية غامضة . والله ، بهذا المعنى ، ليس الحل لمشكلة . بل ينزع إلى جعل الأمور أشد صعوبة ، بدل جعلها واضحة بذاتها .

في دراسته الكائنات الحية الطبيعية والأعمال الفنية، كتب عنها الفيلسوف إيمانويل كانط في كتابه ***نقد المحاكمة العقلية*** أنها تعرض ما دعاه " قصدية مفتقرة إلى قصد". يرى كانط أنه ما من قصد من الجسم البشري، إلا أن من الممكن الكلام عن أجزائه المختلفة بوصفها ذات "معنى" ضمن الكل. لكنها ليست دلالات نقررها نحن. إن أحداً لم يخترع القدم، وما من شك في أن الكلام عن أن "القصد" منها مساعدتنا على الركل والمشي والركض يمثل استغلالاً للغة. بيد أن القدم تقوم بوظيفة ضمن الكيان الكامل للجسم، ما يجعل من المنطقي أن يسأل جاهل بتشريح الإنسان عن دلالتها. ومثلما نعني بـ "المعنى" وظيفة كلمة ما في نظام ما، يمكن بنفي الطريقة القول مع بعض اللّي للغة أن القدم تنطوي على معنى ضمن الجسد ككل. وأنها ليست مجرد جُنَيح أو مِفصلة على نهاية الساق.

لنأخذ مثالاً آخر: ليس غريباً كل تلك الغرابة أن تسأل "ما معنى تلك الضوضاء ؟" عندما تسمع الرياح تعصف بالأشجار عصفاً مفزعاً. الرياح، طبعاً، لا تحاول قول شيء، لكن صوتها "يدل" على العكس. وكيما نشبع فضول السائل أو نسكن مخاوفه نحكي له عن ضغط الهواء وعلم الصوت وغير ذلك. ومرة أخرى، ليست هذه دلالة نقررها نحن. بل ومن الممكن أن نقول عن بنية عشوائية من الحصى أنها تعني شيئاً ما، أنها تتهجى اتفاقاً، على سبيل المثال، العبارة " كل القوة للسوفييت"، رغم أن أحداً لم يضعها هناك بهذا القصد[1].

1 يرفض الفيلسوف روجر سكروتون وجهة النظر هذه في كتابه ***الفلسفة الحديثة*** (لندن، ١٩٩٤)، ص ٢٥١. فالعبارة التي يستعملها سكروتون ليست " كل القوة للسوفييت" بل "الله ميت"ـ خيار ذو دلالة على صعيد اللاوعي، بالنظر إلى أن إعلان نيتشه موت الله أو التبرع المطلق بالمعنى يُرى على أنه أطلق من عقالها فوضى تأويلية على العالم. لكن ما من شك في أن المثال الذي أسوقه كاشف بالمثل.

إن شيئاً يبرز إلى الوجود عَرَضاً وعن غير قصد، كما في حالة الحياة، يمكن مع ذلك أن يكشف عن بنية. ذلك أن "عَرَضي" لا تعني "مستغلق". فحوادث السيارات ليست مستغلقة، بمعنى أنها ليست أحداثاً غريبة تفتقر تماماً إلى إيقاع أو منطق، إنما هي نتيجة أسباب معينة. وكل ما في الأمر أن الأشخاص المعنيين لم يتقصدوا تلك النتيجة. قد تبدو أي سيرورة عارضةً في حينها، لكنها تندرج في بنية ذات مغزى عندما ننظر إليها من منظور استرجاعي. على هذه الصورة رأى هيغل العالم، كثيراً أو قليلاً. فقد يبدو العالم خلواً من المعنى بينما نعيشه لكنه، بالنسبة لـ هيغل، ينطوي على كل المعنى عندما، مثلاً، يلتفت الـ ***Zeitgeist*** وراءه و يلقي نظرة إعجاب على ما خلقه. بل لقد رأى هيغل أن الأخطاء الفادحة والأزقة الضيقة في التاريخ تسهم في النهاية في هذه البنية الكبرى. أما الرأي المعاكس فهو ذلك الرأي المتضمن في الدعابة القديمة " حياتي مليئة بالشخصيات الفاتنة، لكن يبدو أني عاجز عن فهم المغزى من ذلك". وبعبارة أخرى، تبدو الحياة حافلة بالمعنى من وقت لآخر، لكن يبدو أنها بالإجمال لا تنطوي على معنى.

لنتأمل المعاني غير المقصودة من منظور آخر. ترسم فنانة الكلمة "خنزير" على قماش لوحتها، لا لكي توصل المفهوم "خنزير" - لا لكي تعنيه - إنما لأنها مفتونة بشكل الكلمة ليس إلا. لكن شكل الكلمة يعني "خنزير" في سائر الأحوال. عكس هذه الحالة هي كاتب أقحم في عمله قسطاً وافراً من لغة غير مفهومة. فإذا ما كان لفعله هذا أي قصد فني، يمكن عندئذ القول إن كلماته تنطوي على معنى، بمعنى أنها ذات دلالة، حتى وإن كانت غير

ذات معنى من الناحية الأدبية. فقد تدل، على سبيل المثال على هجوم **دادائي*** على الوهم التقليدي باستقرار المعنى. ولعل الكاتب يقصد بفعله هذا أمراً ما، حتى وإن كانت لا تبلغ ما "يعنيه" سوى كلمات لا تنطوي على معنى ضمن نظام اللغة خاصته.

نتحدث عن النظام المعقد من المعاني في أي مسرحية لشكسبير دون أن نفترض دوماً أنْ شكسبير كان يحمل هذه المعاني في ذهنه في ذات لحظة كتابته الكلمات. والسؤال هو: كيف يمكن لأي شاعر بمثل هذه الخصوبة في الخيال أن يحتفظ في ذهنه بجميع التضمينات الممكنة التي يمكن أن تحملها معانيه؟ أن نقول "إن هذا معنى ممكناً للعمل" يعني أحياناً أن نقول إنه يمكن تأويل العمل تأويلاً منطقياً على أنه يعني هذا. وقد يكون ما قد وضعه المؤلف "في ذهنه" فعلياً بعيداً تماماً عن أن يستعاد، حتى من طرفه هو. ولقد مر كتّاب كثر بتجربة أن أراهم البعض بنى للمعنى في عملهم لم يضعوها هناك عامدين. وماذا عن المعاني اللاواعية، والتي هي بالتعريف معانٍ غير مقصودة؟ "أنا أفكر بقلمي"، يلاحظ فيتغنشتين، "لأن رأسي غالباً ما يجهل كل ما تكتبه يدي"[١].

❖ ❖ ❖

وكما هو ممكن الاعتقاد بأن أي شيء ـ حتى" الحياة"ـ يمكن أن يمتلك بنية أو اتجاه ينطويان على دلالة لم يتقصدهما أحد، يمكن الاعتقاد بأن الوجود

---

* *الدادائية*: حركة فنية و أدبية برزت في أوربا في مطلع القرن العشرين تميز عملها بالفوضوية و اللاعقلانية و الهزء من السائد و المألوف

١ لودفيغ فيتغنشتين، ***الثقافة والقيمة*** (شيكاغو، ١٩٨٤)، e١٧ .

الإنساني لا ينطوي على معنى و فوضوي، لكن ذلك كان مقصوداً فعلاً. من حيث أنه قد يكون عمل ***قدرٍ*** أو ***إرادة*** حاقدين. تمثل وجهة النظر هذه، بصورة أو بأخرى، وجهة نظر الفيلسوف الألماني آرثر شوبنهاور، هذا المفكر المواظب في تشاؤمه بحيث يمثل عمله، عن غير قصد البتة، واحداً من أعظم الروائع الهزلية في الفكر الغربي. (حتى أن ثمة شيئاً من هزل باسمه، إذ يجمع النبيل والصعب "شوبنهاور" مع العاميّ والمبتذل "آرثر"). يرى شوبنهاور أن الواقع كله (وليس فقط الحياة الإنسانية) هو النتاج العابر لما يدعوه ***الإرادة***. تتسم ***الإرادة***، هذه القوة الشرهة والحاقدة، بقصدية من هذا النوع أو ذاك، لكن إذا ما كانت تولد كل ما هو كائن، فإنها لا تفعل ذلك لسبب حميد أكثر من إبقاء نفسها منشغلة. وفي حين تعيد إنتاج الواقع، تساهم ***الإرادة*** في إعادة إنتاج ذاتها، دون أن يكون لها أي قصدٍ على الإطلاق. وبالنتيجة فإن ثمة بالفعل جوهراً أو ديناميةً مركزية للحياة؛ لكنها حقيقة مفزعة أكثر منها نبيلة، تولد خراباً وفوضى وبؤساً أبدياً. وبعبارة أخرى، ليست جميع السريات الكبرى حالمة أو مفرطة في التفاؤل.

ولأن ***الإرادة*** تقرر مصيرها بنفسها، تحمل غايتها كلية في نفسها، مثل رسمٍ كاريكاتوري شرير لـ ***الديان***. ما يعني أنها ببساطة تستعملنا وبقية ***الخلق*** لأجل غاياتها المجهولة ليس غير. قد نظن أن لحياتنا قيمة ومعنى؛ لكن الحقيقة هي أننا نوجد ببساطة بوصفنا الأدوات عديمة الحيلة في توالد الإرادة الذاتي، هذا التوالد الأعمى والعقيم. وكيما تحقق هذا، على أية حال، تحملنا ***الإرادة*** على الاعتقاد بأن حيواتنا تنطوي بالفعل على معنى؛ وذلك بتطويرها

فينا آلية خرقاء من خداع الذات تُعرف بـ الوعي، تسمح لنا بوهم امتلاك أهداف وقيم تخصنا وحدنا. إنها تحملنا بالخداع على الاعتقاد بأن ميولها هي أيضاً ميولنا. وبهذا المعنى يرى شوبنهاور أن الوعي زائف كله. وكما قيل في الماضي أن وظيفة اللغة هي تمكيننا من إخفاء أفكارنا عن الآخرين، فإن وظيفة الوعي هي أن يخفي عنا العقم الصرف في وجودنا. وإلا فإننا، عندما نرى بانوراما المجزرة والعقم التي تدعى تاريخ، سوف ننتحر حتماً. لكن الانتحار ذاته يمثل انتصاراً ماكراً للـ ***الإرادة***، من حيث أنه يُظهر بصورة مؤثرة خلودها في مقابل فناء عرائسها البشرية.

ينتمي شوبنهاور، إذن، إلى خط من المفكرين يرون الوعي الزائف، بعيداً عن كونه ضباباً ينبغي أن يبدده ضوء المنطق الساطع، جزءاً لا يتجزأ من وجودنا. وأحد هؤلاء المفكرين هو نيتشه، الذي تأثرت كتاباته المبكرة بـ شوبنهاور. "الحقيقة بشعة"، يكتب نيتشه في ***إرادة القوة***، و" نحن نقتني الفن لئلا تهلكنا الحقيقة"[١]. سيغموند فرويد كان أيضاً مفكراً آخر شكّله تشكيلاً معقداً ابن بلده المتشائم ذاك. وما يدعوه شوبنهاور ***الإرادة***، يعمّده فرويد باسم جديد هو ***الرغبة***. يرى فرويد أن الهوام وسوء الفهم وقمع ***الواقعي*** مكونات رئيسة من مكونات الذات، وليست طارئة عليها. وإذا لم نتناسَ ذلك كي نحمي أنفسنا، لن نقدر قط على الاستمرار في حياتنا. ماذا، إذن، إن كان ثمة معنى للحياة، إنما من الأفضل ألا نعرفه؟ ننزع جميعاً إلى افتراض أن

---

١ فريدريك نيتشه ***إرادة القوة*** (نيويورك،١٩٧٥)، ٤٣٥.

اكتشاف معنى الحياة أمر يستحق العناء بطبيعة الحال، لكن ماذا إن كنا مخطئين؟ وماذا إن كان الواقعي هَولَة سوف تحيلنا إلى حجارة؟

يمكننا دوماً أن نسأل، بعد كل شيء، لم **يريد** الناس معرفة معنى الحياة. هل هم واثقون أن ذلك سيساعدهم على عيش حياة أفضل؟ ففي النهاية، يحيا الناس حياة مثلى دون أن يبدو عليهم امتلاك هذا السر. أو لعلهم امتلكوا سر الحياة على طول الخط دون معرفة ذلك. قد يكون معنى الحياة شيئاً أقوم به في لحظتي هذه، بسيط كالتنفس، دون أن تكون لدي أدنى معرفة به. لكن ماذا إن كان معنى الحياة مراوغاً، ليس لأنه مستتر ومحجوب، وإنما لأنه أمام ناظرينا مباشرة فلا نراه بصورة واضحة؟ لعل معنى الحياة ليس هدفاً مروماً، أو حقيقة ينبغي استخلاصها، بل شيئاً يُفصح عنه فعل العيش ذاته، أو طريقة معينة في العيش. إن معنى أي حكاية، بعد كل شيء، ليس وحسب "نهايتها"، بهذا المعنى أو ذاك من معاني الكلمة، وإنما سيرورة السرد ذاتها.



صورة ٧

آرثر شوبنهاور. متشائم بقدر ما هي متشائمة رؤيته للحياة.

يعبّر فيتغنشتين عن هذه الفكرة على أحسن وجه. حيث يكتب: "إن ظن أحدهم أنه حل مشكلة الحياة وأحس برغبة في إقناع نفسه بأن كل شيء يسير الآن على ما يرام، فبمقدوره أن يكتشف خطأه بأن يتذكر وحسب أنه في وقت مضى لم يكن هذا "الحل" مُكتشفاً؛ لكنه تمكن آنذاك أيضاً من العيش، وأن الحل الذي اكتشفه الآن يبدو حلاً اتفاقياً بالعلاقة مع الحال التي كانت عليها الأشياء ***آنذاك***"[1]. وراء هذا الرأي الوجداني يكمن اقتناع فيتغنشتين بأن معنى الحياة، إذا ما كان ثمة معنى، ليس سراً ولا "حلاً"، وسوف نتفحص هذه الأفكار في لحظة. وفي هذه الأثناء نسأل ثانيةً: ماذا إن كان معنى الحياة شيئاً **لا** نريد اكتشافه بأي ثمن؟

ليست هذه الفكرة التي كانت لتخطر فوراً في بال مفكري التنوير، الذين رأوا أن الحقيقة ينبغي أن تقارع الخطأ بشجاعة. لكن بينما ينقلب القرن الثامن عشر إلى التاسع عشر، تلوح في الأفق بوادر فكرة الكذبة الافتدائية أو الأدب المفيد، ومفادها أن الحقيقة يمكن ببساطة أن تهلك البشر، وتذويهم تحت تحديقتها الصارمة. أما القصص والأساطير فليست محض معتقدات خاطئة ينبغي صرف النظر عنها، وإنما هي أوهام خلاقة تمكننا من العيش. لعل الحياة ليست أكثر من حادثة بيولوجية، بل إنها ليست حتى حادثة متربصة؛ لكنها طورت فينا ظاهرة عشوائية تُعرف بـ العقل، والذي يمكن أن نستعمله لحماية أنفسنا من معرفة أننا طارئون، هذه المعرفة التي تبث الخوف في جنباتنا.

---

١ فيتغنشتين ***الثقافة و القيمة***، e٤.

يبدو الأمر كما لو أن **طبيعةً** تتبع مبدأ المداواة بالداء تلطفت بتزويدنا بالعلاج إلى جانب السم، وكلاهما يُعرف بـ الوعي. فبمقدورنا أن نلتفت في تفكيرنا إلى التأمل بكآبة في كيف أن ***الطبيعة*** على هذا القدر من اللامبالاة بحياة الأفراد من حيث الاهتمام الجلف الذي توليه للجنس البشري ككل. أو أن نوجه اهتمامنا إلى بناء أساطير تمدنا بالحياة مثل الدين والإنسانية وما شابه، يمكن أن تسبغ علينا مكانة وأهمية في هذا الكون العدائي. قد لا تكون تلك الأساطير صحيحة من وجهة نظر علمية. لكن لعلنا أثرنا جلبة لا لزوم لها حول الحقيقة العلمية بافتراضنا أنها الحقيقة الوحيدة من حولنا. وكما هي العلوم الإنسانية بعامة، يمكن القول إن تلك الأساطير تنطوي على نوعٍ من الحقيقة خاص بها، يكمن في التأثيرات التي تنتجها أكثر منه في الافتراضات التي تقدمها. وإذا ما كانت تمكننا من العيش بحس من القيمة والأهمية، فلعلها إذن صحيحة كفاية لكي نستمر معها.

عندما نصل إلى عمل المنظر الماركسي في القرن العشرين لوي ألتوسر، نرى أن هذه الطريقة في التفكير قد تسربت حتى إلى الماركسية، بمعارضتها الصارمة للوعي الأيديولوجي الزائف. ماذا إن كانت الأيديولوجيا، بعد كل شيء، ضرورة حيوية؟ وماذا إن كانت ضرورية لإقناع أنفسنا أننا فاعلون سياسيون قادرون على التصرف باستقلالية؟ تدرك النظرية الماركسية أن الفرد لا يتمتع بدرجة من الوحدة أو الاستقلال، أو حتى الواقعية؛ لكن يتعين على الأفراد أن يتوصلوا بأنفسهم إلى القناعة بأنهم يتمتعون بتلك

الدرجة إذا ما أرادوا التصرف بفاعلية. يرى ألتوسر أن مهمة الأيديولوجيا الاجتماعية هي توفير هذا الوهم المنقذ. أما فرويد فيرى أن تلك هي مهمة الأنا، والذي ليس فعلياً أكثر من فرع من اللاوعي لكنه على قدر من التنظيم و الترتيب يجعله يرى العالم كله متمركزاً عليه. يعامل الأنا نفسه ككيان متماسك ومستقل، وهذا وهم يدركه التحليل النفسي، غير أنه وهم مفيد، نعجز في غيابه عن القيام بوظائفنا.

يبدو، إذن، بعيداً عن الكلام في معنى الحياة، أننا قد نضطر للاختيار بين المعنى و الحياة. والسؤال هو: ماذا إن كانت الحقيقة مدمرة للوجود الإنساني؟ ماذا إن كانت قوة ديونيسية ماحقة، مثلما اعتبر نيتشه المبكر؛ أو إرادة جشعة، كما في تأملات شوبنهاور السوداوية؛ أو رغبة غيرية، مثلما رأى فرويد؟ يرى المفكر التحليلي النفسي جاك لاكان أن الذات الإنسانية يمكن إما أن "تعني" أو "تكون"، لكنها عاجزة عن القيام بالأمرين معاً. فعندما نلج إلى داخل اللغة، ومن هنا إلى داخل إنسانيتنا، فإن ما يدعى "حقيقة الذات"، أي وجودها. على ـ حالها، ينشطر إلى سلسلة غير منتهية من المعاني الفرعية. فلا نتحصل على معنى إلا على حساب خسارة وجودنا.

كان مع الروائي جوزيف كونراد، الذي تأثر بنيتشه وشوبنهاور، أن هذا التيار من الفكر دخل لأول مرة الكتابة الإنجليزية على نطاق واسع. فكما يليق بفيلسوف شكاك أصيل، لم يعتقد كونراد أن لمفاهيمنا وقيمنا ومُثلنا العليا أي أساس في عالم لا ينطوي على معنى مثلما لا تنطوي

الأمواج على معنى. لكن ثمة أسباباً أخلاقية وسياسية ضاغطة توجّب علينا أن نسلك ***كما لو*** أن تلك المفاهيم والقيم والمثل العليا تقوم على أسس راسخة. وإذا لم نفعل، فقد تكون الفوضى الاجتماعية إحدى النتائج غير المرحب بها. بل ويرى كونراد أن ما نؤمن به أقل أهمية من محض حقيقة أننا نؤمن. وهنا يتحول هذا الصنف من الشكلانية إلى الوجودية، التي ترى إلى حقيقة أننا ملتزمون، وليس المحتوى الدقيق لالتزامنا، على أنها المفتاح إلى وجود أصيل وحقيقي.

أحد الأمثلة في هذا الصدد هم أبطال المؤلف المسرحي آرثر ميللر. فالشخصيات مثل ويلي لومان في ***موت بائع***، أو إدي كابوني في ***منظر من الجسر***، ملتزمة بنسخة من هوياتها الخاصة، وبالعالم من حولها، هذا العالم الزائف من وجهة نظر موضوعية. ويلي، على سبيل المثال، يرى أن المهم في الحياة هو أن يلقى الاحترام على الصعيد الاجتماعي وأن يصيب النجاح على الصعيد الاقتصادي. إلا أن المميز في هذه الشخصيات التي أعمت نفسها، كما في بعض أبطال إبسن التراجيديين، هو القوة التي يوظفونها في هذا الالتزام. فالعناد البطولي الذي يبقيهم أوفياء لتصوراتهم العوجاء عن أنفسهم هو ما يهم في آخر الأمر، رغم أنه يقودهم إلى الضلال والموت. إن إيمان الإنسان بمعتقد ما، حتى وإن كان معتقداً قديماً، يمكّنه من إسباغ معنى على حياته. وعلى ضوء وجهة النظر هذه، فإن معنى الحياة هو مسألة تتعلق بالأسلوب الذي تحياها به، وليس بمحتواها الفعلي.

يـرى شـوبنهاور كبديهيـة أن الأبلـه وحـده يمكـن أن يتصـور أن الحيـاة تسـتحق أن تُعـاش. ويـرى أن الرمـز الأنسـب الـذي يعـبر عـن المشـروع الإنساني هو البعير:

أن يحفر الأرض بنشاطٍ وهمة عالية بحافريه الكبيرين هو شغل حياتـه كلـها؛ يلفها ليـل أبـدي... فمـا الـذي يجنيه مـن سـيرورة هـذه الحيـاة الحافلـة بالمشـاق والخاليـة مـن اللـذة؟ الغـذاء والتكـاثر، ذلـك هـو، الوسـيلتان الوحيـدتان للاسـتمرار والبـدء ثانيـة مـن خـلال الفـرد الجديد في ذات السيرورة السوداوية[1].

من الواضح أن المشروع الإنسـاني برمتـه خطـأ شـنيع كـان ينبغي تداركـه منذ أمد بعيد. وحده من تبلد ذهنه وخدعته ذاته يمكـن أن يتخيـل عكـس ذلـك في مواجهة مقبرة التاريخ. وإن حكاية الإنسان هي حكاية ذلك الشـقاء الجـاثم فـوق الصـدور ووحـدهم مـن انطلـى عليهم مكـر **الإرادة** الوضـيع يعتـبرون أنهـا تستحق أن تبصر النور.

يرى شوبنهاور شيئاً من السخف في هذا السباق المتسم بالأبهة والمهم لذاته الذي تخوضه مخلوقات اقتنع كل واحد منها بامتلاكه قيمة عليا تخصه، إذ يسعى وراء غاية رفيعة لن تلبث أن تتحول رمـاداً في فيـه. مـا مـن هـدف عظيم من هذا الصخب والحنق الفارغين، إنما وحسـب "شـعور آنـي بالامتنـان،

---

١ آرثر شوبنهاور ***العالم إرادة و تمثّل*** (نيويورك،١٩٦٩)، ii. صص ٣٥٣ــ٣٥٤ .

ولذة هاربة تشترطها النواقص، ومعاناة كبيرة ومستمرة، وصراع دائم، وحرب ***الكل ضد الكل**** ، حيث الكل صياد و الكل طريدة، وضغط وفاقة وحاجة و زعيق وعويل؛ وكل ذلك يستمر إلى ***أبد الآبدين***** أو إلى أن يتزلزل ثانية وجه البسيطة."[١] يتابع شوبنهاور ليقول إن "أحداً لا يمتلك أدنى فكرة عن الغاية من هذه التراجيكوميديا كلها، لأنها لا تستقطب المتفرجين، والممثلون أنفسهم يخبرون قلقاً لا ينتهي مع متعة قليلة وسلبية صرفة"[٢]. العالم مثلما يراه شوبنهاور ليس سوى نحت عقيم في الصخر، دراما سيئة تفتقر إلى التماسك، بازار أو مسرح داروينى نصف دائري تسعى فيه أشكال الحياة إلى تحطيم بعضها بعضاً.

هنالك، طبعاً، رفقة الآخرين؛ لكنها في نظر شوبنهاور ضجر وسأم محض يدفعنا إلى التخلي عنها. وبقدر ما يتعلق الأمر بـ ***الإرادة***، فإنه ما من تمييز ملحوظ بين البشر والرخويات البحرية البسيطة، لأنهما على حد سواء أدوات

* باللاتينية في النص الأصلي: عبارة سكها الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز ليصف حال الوجود الإنساني في حالة الطبيعة، تلك الحالة السابقة على تكوين الدولة السياسية. يرى هوبز أن كل إنسان، في تلك الحالة، كان يبحث عن بقائه و إشباع رغباته الخاصة بلذات أنانية، و لم يكن من وجود للأخلاق كما نعرفها. و لكل واحد الحق الكامل فيما يستطيع الحصول عليه و المحافظة عليه. لا وجود لشيء مثل القانون أو الظلم. و النتيجة الحتمية لذلك هي، بحسب هوبز،" حرب الكل ضد الكل".

** باللاتينية في النص الأصلي.

١ المصدر السابق،ص ٣٥٤.

٢ المصدر السابق، ص ٣٥٧.

لـديناميتها اللامبالية. في صميم البشر تخفق قوة ما ـ ***الإرادة*** ـ وهذه القوة تشكل أساس كيانهم الداخلي، بيد أنها غير محسوسة وغفل شأن القوة التي تحرك الأمواج. والذاتية هي أقل ما يمكن أن ندعو به تلك القوة الخاصة بكل واحد منا. إننا نحمل في أحشائنا حميلاً ميتاً من انعدام المعنى، كما لو أن الواحد منا حبلى أبداً بالوحوش. هذا الحمل، والذي هو عمل الإرادة فينا، يشكل جوهر ذاتيتنا. كل ما يحيط بنا مفعم بالشهوة، وما البشر سوى تجسيدات حية لغرائز أبويهما الجنسية، وأساس هذه الرغبة العقيمة كلها هو الافتقار. "***الإرادة*** كلها"، يكتب شوبنهاور، "تنبع من الافتقار والنقص، وتالياً من المعاناة"[1]. يرى شوبنهاور أن الرغبة أبدية، أما الإشباع فآني ومتقطع. وما من نهاية لهذه العدوى القاتلة التي نعرفها باسم الرغبة طالما أن الذات قادرة على الاحتمال. وحده الإيثار الذي ينطوي عليه التأمل الاستاطيقي، إلى جانب نوع من إنكار الذات البوذي، يمكن أن يطهرنا من الرؤية الضبابية التي تفرضها الحاجة ويمكننا من رؤية العالم على حقيقته.

غني عن القول أن ثمة آراء أخرى تختلف عن هذا الرأي. لكن إذا ما كان شوبنهاور لا يزال يستحق أن نقرأه فذلك ليس وحسب لأنه يواجه، بصراحة وشجاعة تفوق تقريباً كل الفلاسفة الآخرين، احتمال أن يكون الوجود الإنساني عديم الجدوى بأشد الطرق قذارة وهزلاً. إنما أيضاً لأن كثيراً مما يقوله صحيح بلا شك. ففي العموم، لطالما كان التاريخ الإنساني بحق حكاية شح

١ المصدر السابق، i.ص ١٩٦.

وبؤسٍ واستغلال أكثر منه أمثولة عن الكياسة والتنوير . وإن من يفترضون أن الحياة تنطوي حتماً على معنى ، بل ومعنى رفيعاً ، إنما يتعين عليهم أن يواجهوا التحدي الجدي الذي يطرحه شوبنهاور . ذلك أن عمله يرغمهم على بذل جهد عظيم لجعل رؤياهم أي شيء سوى عزاءٍ مسكنٍ .

٣
كسوف المعنى

تأمل هذا الحوار القصير في مسرحية تشيخوف **ثلاث شقيقات**:

ناشا: أما من معنى في ذلك؟

توزنباخ: معنى؟ ... انظري خارجاً، إنها تثلج. ما معنى ذلك؟

الثلج ليس عبارة أو رمزاً. كما أنه، بقدر ما يسعنا القول، ليس استعارة عن حقيقة أن السموات تكابد حزناً مريراً. الثلج لا يحاول قول أي شيء، بالطريقة التي يتراءى فيها لـ فيليب لاركين أن الربيع يفعل:

الأشجار تورق
كأنها تكاد تقول شيئاً ....
"الأشجار"

إلا أن القول "انظري خارجاً، إنها تثلج" ينطوي أصلاً على قليل من المعاني. فالثلج "حافل بالمعاني" بمعنى أنه جزء من عالم واضح ومفهوم، عالم تنظمه لغتنا وتكشفه، وليس مجرد أحجية غريبة. ليس غريباً كل تلك الغرابة أن يسأل شخص لم ير الثلج من قبل قط "ما معنى ذلك؟"

ورغم أن الثلج ليس رمزاً لأي شيء، يمكن على خير وجه رؤيته كدالٍ يدل، ربما، على أن الشتاء قادم. وعلى حاله هذه، ينتمي الثلج إلى نظام طقس تمده بالطاقة قوانين نفهمها فهماً كاملاً. ومثلما نلاحظ، فإن هذا النوع من المعنى "متأصل" أكثر منه "منسوباً"، من حيث أن الثلج يعني أن الشتاء قادم بصرف النظر عما نظن أنه يعنيه. ويمكن أيضاً ***استعمال*** واقعة هطول الثلج كدال؛ والحق، إن هذا بالضبط ما تفعله توزنباخ، إذ تشير إلى الثلج (بصورة تنطوي على مفارقة ساخرة) كدليل على انعدام المعنى. أو قد يشير أحدهم متعجباً "انظروا إلى الثلج - الشتاء آتٍ! يحسن بنا أن ننطلق في رحلتنا إلى موسكو"، ما يجعل الثلج دالاً ضمن مشروع إنساني، وأساساً لرسالة بين الأفراد. وبهذه المعاني جميعاً، فإن هطول الثلج ليس مجرد هطول للثلج.

لعل توزنباخ تحاول الإيحاء بأن العالم سخيف. بيد أن "السخف" معنى، أيضاً. فأن نصيح قائلين "لكن ذلك سخف!" يثير إمكانية إضفاء متماسك للمعنى. ومن هنا، لا ينطوي السخف على معنى إلا في مقابل هذا الإضفاء للمعنى، مثلما لا ينطوي الشك على معنى إلا في مقابل أساس من اليقين. وبمقدورنا دوماً أن نردّ على أحد يزعم بأن الحياة خلو من المعنى: "***ما*** الذي لا ينطوي على معنى؟"؛ ويتعين عليه أن يبسط استجابته على ذلك بمفردات ذات معنى. إن من يسألون عن معنى الحياة إنما يسألون في العادة عما يُشكله مجموع حالاتها المختلفة؛ ولما كان تعريف حالة بذاتها ينطوي على

معنى، فمن غير المنطقي أن ينعي أولئك الافتقار إلى معنى بإطلاق. ومثلما يشكل الشك في كل شيء إيماءة فارغة، كذلك تصعب رؤية كيف أن الحياة يمكن أن تكون سخيفة على طول الطريق كله. قد تكون عديمة الجدوى على طول الطريق، بمعنى الافتقار إلى نهاية أو هدف معطى؛ لكن لا يمكن أن تكون سخيفة بمعنى أنها هراء ما لم يكن هنالك منطق ما نستطيع بواسطته قياس هذه الحقيقة.

قد تبدو الحياة، على أية حال، سخيفة في مقابل معنى ما كان لها في الماضي، أو تظن أنت أنه كان لها. وأحد الأسباب في أن الحداثيين مثل تشيخوف منشغلين إلى هذه الدرجة بإمكانية انعدام المعنى هو أن الحداثة عتيقة بما يكفي لأن يتذكروا وقتاً من الأوقات كان لا يزال فيه معنى بوفرة، أو أقله هذا ما تقوله الإشاعة. لقد كان المعنى متوفراً حتى عهد قريب كفاية لكي يحس تشيخوف وكونراد وكافكا وبيكيت وزملاؤهم بالذهول والإحباط من نضوبه. ولا يزال العمل الفني الحداثي النمطي مسكوناً بذكرى كونٍ مرتب ومنظم، وبالنتيجة فإنه اشتياقي بما يكفي لكي يحس بكسوف المعنى كمصيبة، أو فضيحة، أو حرمان لا طاقة له به. ولهذا السبب غالباً ما تدور تلك الأعمال حول غياب مركزي أو فجوة خفية أو خرس يسم البقعة التي رشح منها إضفاء المعنى. وهنا تخطر بالبال موسكو تشيخوف في ***ثلاث شقيقات***، وقلب العتمة الإفريقي خاصة كونراد، ومنارة فيرجينيا وولف اللغزية، وكهوف مارابار الخاوية خاصة إ.م.فورستر، ونقطة ت.س.إليوت الساكنة من العالم الدائر، واللا ـ صراع في صميم ***يوليسيز***

جويس، وغودو بيكيت، أو جريمة جوزيف ك. الغفل خاصة كافكا. ففي هذا التوتر بين الحاجة الملحة إلى المعنى والإحساس النّهاش بطبيعته المراوغة والمتملصة تبدو الحداثة تراجيديا خالصة.

في المقابل، ليست ما بعد الحداثة عتيقة كفاية لتستعيد زمناً كان فيه حقيقة ومعنى وواقع، ولذلك فإنها تتعامل مع هذه الأوهام الباطلة المفرطة في التفاؤل بنفاذ الصبر والغلظة اللذين يعرفان عن الشباب. ترى ما بعد الحداثة أنه ما من جدوى في النفاذ إلى أعماق لم توجد قط. لكن حقيقة أن تلك الأعماق اختفت لا تعني أن الحياة سطحية؛ لأن السطوح لا توجد ما لم توجد أعماق نقارنها بها. إن ***المعنى*** الأكبر ليس أساساً متيناً وإنما وهمٌ قامع. وأن نحيا دون الحاجة إلى تلك الضمانات يعني أن نكون أحراراً. بمقدورك القول إنه كانت هنالك بالفعل سرديات كبرى (الماركسية مثلاً) توافقت مع واقع ما، إنما أننا نبلي حسناً من دونها؛ أو أن تصرّ على أن هذه السرديات لم تكن أكثر من وهم منذ البداية؛ وبالنتيجة لم يكن هنالك قط ما نخسره. وبالنتيجة، إما أن العالم لم يعد على شكل قصة، أو أنه لم يوجد قط في المقام الأول.

وعلى الرغم من أن قسطاً وافراً من الفكر ما بعد الحداثي يفتقر إلى الخبرة فيما يخص هذه المسألة، ما من شك في أنه فكر موحٍ. إن غثيان جان بول سارتر أو التحدي التراجيدي الذي يتسم به ألبير كامو، عندما يوضعان في مواجهة عالم يُفترض أنه خلو من المعنى، يشكلان حقيقة جزءاً من المشكلة التي يستجيبان لها. فما من احتمال آخر سوى أن تحس

أن العالم غير مجدٍ على نحو مغثٍ، في مقابل عالم قديم غير مجدٍ وحسب، إذا ما عرّضت آمالك منه في المقام الأول. والحق، إن كامو وسارتر، على سبيل المثال، عتيقان كفاية ليستعيدا زمناً بدا فيه العالم خلواً من المعنى، لكن إن كانا يعتقدان أن هذا كان وهماً حتى في ذلك الحين؛ فما هو الشيء تحديداً الذي ضاع باختفائه؟ قد لا تنطوي الحياة على غاية مبيتة، لكن هذا لا يعني القول إنها عقيمة وبلا جدوى. العدميّ شخص ميتافيزيقي تحرر من الوهم ليس غير. و***الحصر النفسي*** هو الجانب الأقل شهرة من الإيمان ليس غير. هذه هي حال الرومان الكاثوليك الخارجين عن القانون، الذين ينزعون إلى التحول إلى ملحدين رسميين على أن يكونوا إنجيليين مكرسين. إن تصورك الخاطئ بأن العالم يمكن بطريقة أو بأخرى أن ينطوي على معنى - هذا التصور الذي تراه مابعد الحداثة سخيفاً - هو السبب الوحيد وراء إحساسك بالتمزق لمعرفة أنه ليس كذلك.

يمكن رؤية عمل صامويل بيكيت كمعيار بين الحالتين الحداثية وما بعد الحداثية. ففي إحساسه بالمراوغة الشديدة التي يتسم بها المعنى (علّق ذات مرة أن كلمته المفضلة هي "ربما")، يبدو بيكيت حداثياً تقليدياً، يحيك كتابته من طرف إلى آخر بإحساسٍ بظرفيتها، وهو يدرك بصورة تنطوي على مفارقة ساخرة أنه كان يمكن بالمثل ألا توجد قط. ولهذا السبب تبدو كأنها توجد ***في لحظتها*** ليس إلا - ترقص بحذر على حافة الإفصاح، قبل أن تتلاشى عشوائياً في عتمة خرساء. إنها واهية

ومرتخية بما يتساوق مع كونها مدركة بالكاد. يرى بيكيت أن المعنى يسطع فجأة ويتلاشى، لاغياً ذاته حالما يكاد يبرز. وأن كل حكاية غير مفيدة ترفع نفسها عن الأرض بمشقة، لا لشيء سوى لكي تُلغى في منتصفها لصالح حكاية أخرى، عقيمة بالمثل. حتى إنه ما من معنى كافٍ يمكننا من أن نطلق اسماً على كل إخفاق يصيبنا.

كل ما في هذا العالم مابعد ***الأوسويتزي**** ملتبس وغامض. فكل افتراض هو فرضية مؤقتة. ومن الصعب التيقن مما إذا كان أي شيء يحدث أم لا، لأنه ما من شيء في هذا العالم يمكن أن نعده حدثاً. هل انتظار غودو حادثة طارئة، أم تعليق لحادثة طارئة؟ إن فعل الانتظار ضرب من اللاشيء أو العدم، تأجيل دائم ومستمر للمعنى، واستبصار للمستقبل الذي هو أيضاً طريقة حياة في الحاضر. يوحي هذا بأن العيش يعني التأجيل، والتملص من معنى نهائي؛ ورغم أن فعل تأجيل المعنى يجعل تحمل الحياة شاقاً، إلا أنه قد يكون أيضاً الشيء الذي يبقيها في حركة دائمة. كيف يمكن، بحال من الأحوال، في عالم حيث إضفاء المعنى واهٍ ومتشظٍ بهذا القدر، أن تتعرف ذلك المعنى الباهر؟ لعل فلاديمير واستراغون في ***في انتظار غودو*** أخفقا سلفاً في تعرّفه؛ لعل بوزو هو في

* أوسويتز: موقع أكبر معسكر اعتقال نازي، حيث ذبح ما بين ١.٥ و ٤ ملايين إنسان ما بين العامي ١٩٤١ــ ١٩٤٥، يقع في جنوب بولندا، وهو الآن متحف وأرشيف.

واقع الأمر غودو (ربما لم يسمعا الاسم بوضوح) وهما لا يدركان ذلك. أو لعل هذا التجميد المعذّب والهزلي للوقت **هو** قدوم غودو، مثلما يرى الفيلسوف وولتر بنجامين أن خواء التاريخ ذاته يشير بنوع من السلب إلى قرب وصول ***المسيح***. لعل وصول غودو سيشكل نوعاً من زوال السحر مفيداً، إذ يكشف أن وصوله لم يكن ضرورياً في المقام الأول ـ أنه لم يكن هنالك قط سبب رئيس يستدعي الخلاص؛ إنما أن هذا الاعتقاد هو نفسه جزء من وعينا الزائف. قد تكون وجهة النظر هذه شديدة الصلة برؤية بنجامين عن **مسيح** سوف يغير العالم بالفعل؛ لكنه سيفعل ذلك بإجراء تعديلات طفيفة.

إذا ما كان العالم غامضاً وغير مفهوم، فلا مجال إذن لليأس. لأن الواقع الملتبس لابدّ حتماً أن يفسح المجال للأمل. ولعل هذا سبباً أول في أن هذين المتسولين (رغم أن أحداً لا يقول إنهما متسولان) لا يقتلان نفسيهما. ما من موت في بيكيت، إنما وحسب سيرورة لا تنتهي من التحلل ـ من أطراف تتصلب وبشرة تتساقط وبصر يغيم وسمع يخف، تحلل من المحتمل أن يستمر إلى الأبد. يبدو أن غياب غودو أقحم الحياة في غموض كلي، لكن ذلك يعني أنه ما من تأكيد على أنه لن يأتي. ذلك أنه إذا ما كان كل ما حولنا غامضاً، فإن الغموض يسري على معرفتنا به أيضاً، وفي هذه الحالة ليس بمقدورنا أن نلغي احتمال أن ثمة تدبيراً سرياً لذلك كله. حتى الكآبة لا يمكن أن تكون مطلقة في عالم يفتقر إلى المطلقات. يبدو واضحاً

أنه ما من خلاص في عالم من هذا النوع، رغم أنه يصدمنا بوصفه المكان حيث لا تزال فكرة الخلاص منطقية ؛ لكن من ثم قد لا يكون هنالك حاجة مطلقة إلى الخلاص أيضاً . على أية حال، من يجرؤ على القول إن هذا المشهد من الشذّاذ والمقعدين وكرات اللحم الصلعاء، عندما ننظر إليه من منظور آخر مختلف كلية، لا يرقص على الحافة ؟



صورة ٨

ڤلاديمير وإستراغون من مسرحية صامويل بيكيت ***في انتظار غودو***

يبدو ذلك مستبعداً تماماً، إذا لم نقل سوى القليل. إلا أن الحقيقة القائلة إنه ما من شيء باتّ في بيكيت، وأن كل دال متكسر يقذفنا على الدال التالي، يمكن أن تُرى ليس وحسب كاستعارة عن الرغبة، إنما كاستعارة عن المعنى. ذلك أن المعنى هو أيضاً سيرورة غير مكتملة إلى الأبد، انتقالٌ من دالولٍ إلى آخر دون خوف من وجود خاتمة أو أمل بها. ولنا أن نكون على يقين من شيء واحدٍ على الأقل يخص أي معنى، وهو أنه ثمة المزيد دوماً من المعاني في المصدر الذي جاء منه. فليس ممكناً من وجهة نظر منطقية أن يكون هنالك معنى نهائي، معنى دفع التأويل إلى التوقف، لأنه هو نفسه يحتاج إلى تأويل. وبما أن الدواليل لا تنطوي على معنى إلا بالعلاقة مع دواليل أخرى، لم يعد ممكناً وجود دالول نهائي كبير إلا بقدر ما يمكن أن يكون هنالك رقمٌ واحد، أو إنسان واحد.

في عالم بيكيت، إن الحقيقة القائلة إن ثمة على الدوام مزيداً من المعنى في المصدر الذي جاء منه تعني عموماً المزيد من المعاناة. إلا أن هذا الانسحاب للمعنى المطلق هو أيضاً انسحاب تمكيني، لأنه يخلق الفضاء الذي يمكننا فيه أن نحيا لوهلة. صحيح أن العيش والازدهار يتطلبان ضمانات أكثر مما هو متوفر في عالم بيكيت المستَنزَف، إلا أن الضمانات القوية تنزع إلى إعاقة ازدهارنا بالمثل. إن كلمة "ربما" هي من بين أشياء أخرى استجابة بيكيت على النزعة الاستبدادية الفاشية التي حاربها بشجاعة واستبسال فائقين كفرد من أفراد المقاومة الفرنسية. وإذا ما كان صحيحاً أننا بحاجة إلى درجة من اليقين لكي

نستمر، كان صحيحاً أيضاً أن مقداراً كبيراً منه يمكن أن يكون قاتلاً. وفي الوقت ذاته، لا ينفك يتقدم في مساره يقين ما غير قاتل، يتسم بالرتابة والغفلية والإصرار الذي تتسم به عملية هضم.

إن تبخر المعنى الثابت والمستقر سببٌ أول في أنه من العسير وصف عمل بيكيت بأنه تراجيدي، لأنه بالغ الغموض بالنسبة لذلك. سبب آخر هو ابتذاله المتعمد، وفضحه الزائف وتقليله من أهمية عظيم الشأن على الطريقة الأيرلندية الهجائية. إنه تيار من الأدب المضاد، يقوض بلاغة الإنجاز المتفاخرة. فهذه كتابات تحتفظ باتفاق سري مع الفشل، مهمتها هي تلك المهمة الشاقة والمشينة المتمثلة في البقاء على السطح بيولوجياً. إن هيئات بيكيت البشرية الجوفاء والفاقدة للذاكرة ليست حتى على مستوى وقار كونها أبطالاً تراجيديين، ما يشكل على الأقل دلالة مستقرة على رداءة النوعية. بل إنها تفتقر حتى إلى التنظيم الكافي لشنق أنفسها. ولذلك نجد أنفسنا أمام مهزلة رديئة أو كرنفالية سوداء بدلاً من دراما رفيعة. وكما هي الحال مع الحرب العالمية الثانية، نرى أن التطرف هو ببساطة النظام اليومي. يبدو أن ليس بمقدورنا حتى أن نقول عن معاناتنا أنها تخصنا، لأن الذات الإنسانية انفجرت نحو الداخل جنباً إلى جنب مع التاريخ الذي تنتمي إليه. وأن ننسب ذكرى أو تجربة معينة إلى هذه الذات الإنسانية بدلاً من تلك يتطلب درجة من الثقة لم يعد سهلاً العثور عليها.

القليل جداً في كتابة بيكيت مستقر أو مطابق لذاته؛ والأحجية هي إذن كيف يسع الأشياء أن تكون في آن على هذا القدر من التقلّب وهذا القدر من الإيلام المزمن. إلا أن المفارقة في عمله هي أنه يحتفظ باشتياقه إلى الحقيقة والمعنى؛ رغم وجود فجوة في مركزه تسبب بها المعنى. الوجه الآخر للمراوغة والالتباس هو إخلاص بيكيت الذي يليق بناسك للدقة والإحكام، وعقليته الأيرلندية الاسكولائية*. أما الغريب وغير المألوف في كتابته فهو طريقتها شديدة الاهتمام بالشكليات في التعاطي مع مجرد فضلات ونفحات من المعنى، ونحتها شديد العناية بالتفاصيل للفضاء الرّحب، ومحاولتها المحسوبة إلى أبعد حد للهزء مما لا يمكنها فهمه. يتناول فنه مجموعة من المسلمات، وبأسلوب شبه بنيوي يتركها تمر بتحولاتها الميكانيكية المختلفة إلى أن تستنفذ العملية وتهيمن مجموعة أخرى من المسلمات، عديمة المعنى بالمثل، لتنبعث دراما مكتملة من بنى ذات البقايا والفضلات القليلة بعد أن أُعيد ترتيبها. قد يكون عالم بيكيت ملغَّزاً، لكن مقاربته له هي مقاربة من نزع اللغزية بعين باردة. أما لغته فتزيل بصرامة كل ما هو غير لازم، إذ تنكمش على نفسها وتضرب في الصميم. إنها لغة تكشف عن عداء بروتستانتي لغير الضروري والمزخرف.

---

* الفلسفة الاسكولائية أو المدرسية هي فلسفة العصور الوسطى المسيحية التي نشأت في مدارس أو تطورت فيها أو تبناها ودافع عنها خريجو المدارس. كانت تلك المدارس دينية في معظمها: إما مدارس رهبان ملحقة بالأديرة أو مدارس أسقفية لتعليم رجال الدين الذين لا يريدون الرهبنة. وقد انتشرت في عهد شارلمان خصوصاً في فرنسا وألمانيا.

ولعل التشتت هو أقرب شيء إلى الحقيقة يمكن أن نصفها به. تصرف قارئها عنها وقد صار أبأس إنما أكثر صدقاً. إن ما يصدمنا هو الدقة العظيمة التي يحيك بها عملُه الريح، والمنطق القوي الذي يتعامل به بالتلميحات والسخافات. قد تكون المواد التي يستعملها بيكيت خاماً وعشوائية، لكن معالجته لها هي معالجة أسلوبية بصورة تنطوي على مفارقة ساخرة، تتمتع برقي الباليه واقتصاد الإيماءة. والأمر كما لو أن الجهاز الشكلاني كله من حقيقة ومنطق وعقل يبقى غير ممسوس، رغم أن محتوياته رشحت منه.

الجانب الآخر من عمل بيكيت، على أية حال، هو ضرب من الوضعية ما بعد الحداثية، ترى أن الأشياء ليست مراوغة ومتملصة إلى ما لا نهاية، وإنما أنها ذاتها من وجهة نظر مادية بحتة. ومثلما يكتب معاصره الباريسي جان بول سارتر في ***الوجود والعدم***: "غير مخلوق بعد، ومفتقر إلى سبب لوجوده، وإلى أي صلة مع وجود آخر. فإن الوجود - في - ذاته زائد وغير ضروري إلى الأبد."[١] يعكس هذا القولُ الجانبَ من بيكيت الذي يرى أن العالم موجود وحسب بأي حال من الأحوال، جانب الفنان الذي افتتن بالمادية الخاملة والصرفة لأشياء مثل الحصى وقبعات البولر، والذي يقاوم محاولة أن يفرض عليها دلالة مثقلة بالاحتمالات من هذا النوع أو ذاك ("ما من رمز في مكان لم يقصده أحد"، يكتب). الرئيس بين هذه الأشياء الخاملة، رغم أنه لا يحتل مكانة متميزة بوجه خاص، هو الجسد، الذي لا يلتصق عليه المعنى قط. إنه مجرد آلية

١ جان بول سارتر ***الكينونة و العدم*** (لندن، ١٩٨٥)ص.XLII

معوّقة، تجثم في داخلها بصورة غير مريحة مثلما يجلس رجل داخل رافعة. الأشياء في عالم بيكيت إما غير ملفتة البتة للانتباه بحيث يلفها الالتباس بصورة موئسة، وإما كتيمة للمعنى إلى حد بعيد. أما الواقع فهو إما وجه جامد لا يوفر دعامة لإضفاء المعنى، أو وميض لغزيّ للدواليل. إنه مبهم وسريع الزوال، إنما أيضاً مكان من الحواف الحادة والأوزان الثقيلة، حيث تُعتَصر الآلام الجسدية وتُسحَن العظام.

من وجهة النظر "مابعد الحديثة" الثانية هذه فإن الحياة ليست حافلة بالمعنى، إنما أيضاً ليست خلواً من المعنى. وأن نقول بكآبة أن الوجود مفتقر تماماً إلى المعنى يعني أن نبقى سجناء للوهم بأنه قد ينطوي على معنى. لكن ماذا إن لم تكن الحياة ذلك الشيء الذي يمكن الكلام عنه بأي من هذين الحدين؟ إذا كان المعنى شيئاً يمارسه الناس، فكيف نتوقع أن يكون العالم حافلاً بالمعنى أو خلواً من المعنى في ذاته؟ ولماذا إذن نندب حقيقة أنه لا يقدم نفسه لنا على أنه طافح بالدلالة؟ أنت لا تنعي حقيقة أنك لم تبصر النور معتمراً قبعة صوف صغيرة. فأن يولد الأطفال معتمرين قبعات صوفية صغيرة ليس البتة ذلك الشيء المتوقع. وما من داع للإحساس بالكآبة و الحزن بشأن ذلك. وقدومك إلى هذا العالم حاسر الرأس ليس سبباً في **حصر نفسي** تراجيدي. كما أنه ليس افتقاراً تدركه ذلك الإدراك المحبط بينما تلاحق شؤونك اليومية.

ما من مأخذ على وجهة النظر هذه، تماماً مثلما لا يوجد ما يؤخذ على جوابي عندما أرد "لأني وضعتها على الغاز" على سؤال "لمَ الغلاية تغلي؟" لكن

أحدهم قد يشك أني لم أوضح حقاً لم تغلي الغلاية ما لم أوضح أيضاً العملية الكيماوية التي تؤسس ذلك؛ ومن ثم القوانين التي تؤسس تلك العملية، وهكذا دواليك إلى أن نصل إلى أساس تنتهي عنده كل الأسئلة. وفي غياب أساس مطلق لا بد أن يكون هنالك افتقار، ولابد أن تترك الأشياء معلقة بصورة متقلقلة وغير ثابتة في الهواء. وهذه، بالنسبة للبعض، هي حال المعنى. طبعاً، إذا ما كان المعنى مجرد معرفة نتوصل إليها، فمن غير الممكن أن يعمل كبنية تحتية راسخة للواقع. ذلك أن الأشياء ينبغي أن تكون ذات معنى متأصل، وليس فقط ذات معنى لأننا نحن من يجعلها كذلك. وينبغي أن تشكل كل هذه المعاني معنى واحداً شاملاً. لأنه ما لم يكن ثمة **معنى** كبير، فإنه ما من معنى بإطلاق. وإذا لم تدل واقعة أنها تثلج على أن **الله** يسعى إلى إكساء الأرض بعباءة رقيقة من السلوان، فإنها عندئذ مجرد واقعة سخيفة.

ما هو المعنى ***المتأصل*** في أي حالة من الحالات؟ ذلك أن المعاني ليست أشياء "جوانية" بمعنى أن الحبر كائنٌ في قارورة. قد يكون هنالك بنية ذات دلالة في مكان ما في العالم دون أن نعرف بها (رقاقة ثلج لم نرها، على سبيل المثال، أو نموذج سوسيولوجي لم نكتشفه بعد)، إلا أن المعاني بالمعاني الأكثر شيوعاً للكلمة ليست قطعاً كذلك. إنما هي تأويلات للعالم، وتالياً متوقفة علينا. إن الكلام عن معاني "متأصلة" ينحصر بالكلام عن محاولة وصف ماهو موجود فعلاً في الواقع. لكننا نحن من يقوم بالوصف هنا. وبمقدورنا من ثم أن نضع هذا في تباين مع المعاني "المنسوبة" مثل "غرينلاند". من الواضح أن هنالك أيضاً معانٍ ذاتية مثل

"أرى أن صورة شيكاغو مثلما تبدو في الأفق هي صورة الله" أو "كلما أسمع كلمة "حوض" أتذكر أبراهام لنكون".

سوف نرى لاحقاً أن بمقدورنا الكلام عن المعاني بوصفها بصورة أو بأخرى راسخة في صلب الأشياء، أو بوصفها طبيعة تلك الأشياء. لكن في الغالب الأعم، فإن المعاني المتأصلة ليست سوى تلك الأجزاء بالغة الصغر من لغتنا التي تعطي معنى لما هو موجود. و ثمة أوضاع أحياناً، مثل ما أصاب ***Marie Celeste***، نجهل فيها ما هو موجود، وحيث تكون الحقيقة مختلفة تماماً عن جميع تأويلاتنا الراهنة. والسؤال هو: كيف يؤثر هذا على النقاش في معنى الحياة؟ يمكن أن تنطوي الحياة على معنى "متأصل"، بمعنى أن أحداً منا لا يعلم أي شيء عنه - معنى مختلف تماماً عن المعاني المتنوعة التي نستمدها منها في حياتنا اليومية. لقد آمن سيغموند فرويد، على سبيل المثال، أن معنى الحياة كان الموت - أن جميع جهود الـ ***إيروس**** ينبغي أن تعود إلى حالة من السكون المشابه للموت، حيث لا يعود ممكناً أن يلحق بالذات أذى. فإذا ما كان هذا صحيحاً (وقد يكون غير صحيح طبعاً)، فإنه يقتضي أنه كان صحيحاً قبل أن يكتشف فرويد هذه الحقيقة، وأنه صحيح في هذه اللحظة حتى بالنسبة لأولئك الذين لا يعترفون به. يمكن أن تؤلف دوافعنا وغرائزنا بنية نجهلها، إلا أنها في

* إيروس: إله الحب و ابن أفروديت عند الإغريق. و يستعمل مصطلح الإيروسية في كتابات التحليل النفسي للدلالة على الشبق و الشبقية. و يستعمل فرويد الإيروس في كتابه ***ما وراء مبدأ اللذة*** بحيث يضمنه مجمل نزوات الحياة في مقابل نزوات الموت "ثاناتوس"، و هو إله الموت عند الإغريق.

الأساس تحدد معنى وجودنا. ولعل هنالك من ثم معنى للحياة لسنا (أو لم نكن) جاهلين به البتة، رغم أن قوة فوق - بشرية مثل **الله** أو الـ ***Zeitgeist*** لم تضعه هناك. دعوني أوضح هذه النقطة بطريقة تقنية: إن المحايثة لا تعني بالضرورة التعالي. وإن معنى للحياة وضعه الله، واستدعيناه نحن بأنفسنا، قد لا يكون الاحتمال الوحيد.

اللغة هي المسؤولة بقدر ما يتعلق الأمر بالخلاف الواضح بين المعاني "المنسوبة" و تلك "المتأصلة". ولقد دار في الماضي نقاش في النقد الأدبي حول ما إذا كان معنى قصيدة ما موجوداً فيها أصلاً، بانتظار أن يأتي القارئ ويستخرجه، أو ما إذا كان شيئاً نجلبه نحن، القراء، إلى القصيدة. فإذا ما كنا نحن من يكسو القصيدة بالمعنى، ألسنا عندئذ نستخرج منها المعنى الذي وضعناه فيها؟ وفي هذه الحالة، كيف يمكن أن تفاجئنا القصيدة أبداً، أو تجعلنا نحس بأنها تقاوم الطريقة التي نحاول بها قراءتها؟ ثمة قياس هنا مع فكرة أن الحياة تكون ما تصنعه منها. فهل يعني هذا أننا لا نستخرج من الحياة سوى ما نضعه فيها؟ "لا شك"، يكتب نيتشه، "في أن الإنسان لا يجد في الأشياء سوى ما كان هو نفسه قد جلبه إليها"[1]. إذن، إذا ما وجدتَ أن حياتك فارغة، لِمَ لا تملأها وحسب، مثلما تملأ ثلاجتك عندما ينفذ الطعام لديك؟ لِمَ تتذمر من الواقع عندما يكون الحل ماثلاً بين يديك بوضوح؟ تبدو هذه النظرية في المعنى، على أية حال، نرجسية بصورة تبعث

١ نيتشه *إرادة القوة*، ص.٣٢٧

على القلق. ألا يحدث قط أن نتخلى عن أفكارنا ومعتقداتنا؟ أليس المعنى الأصيل هو المعنى الذي نحس بأننا نرفضه، المعنى الذي يمكن أن يقاومنا أو يصدنا، والذي يفرض نفسه علينا بطريقة معينة لا يمكن اجتنابها؟ إذا ما كان للحياة معنى، فإنه بالتأكيد ليس أي معنى نسقطه عليها تبعاً لنزواتنا. بل إن للحياة ذاتها رأياً في هذا الشأن.

سوف ندرس كيف تقاوم الحياة ما نحاول أن نصنعه منها في دقيقة. وفي هذه الأثناء، بمقدورنا أن نتفحص عن كثب فكرة أن المعنى كائن "في" القصيدة. أن نقول إن المعنى في عبارة "هل أقارنك بيوم صيفي؟" يكمن "في" الكلمات ذاتها يعني أن نكتفي بالقول إن لهذه الكلمات معنى متفقاً عليه في اللغة الإنجليزية. وهذا الاتفاق يذهب أعمق بكثير مما أُريدُ *أنا* بالكلمات أن تعنيه، وهو اتفاق مرتبط ارتباطاً لا ينفصم بتشارك شكل عملي من الحياة. لكن حقيقة أن ثمة اتفاقاً هنا لا تعني أن ليس بمقدورنا السجال حول ما تعنيه الكلمات في هذا السياق المحدد. فلعل "هل ؟" تعني هنا "هل تريدني؟" أو لعلها تعني "هل صحيح أنني مستقبلاً سوف أقارنك بيوم صيفي؟". الأمر وحسب أن ما نتساجل حوله ليست معانيَ ننسبها اعتباطياً إلى الكلمات. وحتى لو كان الأمر كذلك، فإن هذه المعاني ليست "في" الكلمات سوى بسبب الأعراف الاجتماعية التي تقرر الحقيقة القائلة أنه في الإنجليزية تمثل الأحرف d-a-y الوقت بين شروق الشمس وغروبها، والأحرف t-h-e-e حالة النصب من الضمير الشخصي "thou" في الإنجليزية العتيقة، وهكذا. لا ريب في أن هذه

الأعراف اعتباطية إذا ما نظرنا إليها من الخارج، وهو ما توضحه المقارنة مع الكلمات "يوم" و "أنت" في اللغة البلغارية. غير أنها ليست اعتباطية عندما تُرى من الداخل، إلا بقدر اعتباطية قوانين الشطرنج.

أن نقول إن المعنى "متأصل" ـ إنه بطريقة أو بأخرى راسخ في صلب الأشياء أو الحالات ذاتها، أكثر منه مفروضاً عليها فرضاً ـ يمكن أن يكون طريقة مضللة في الكلام؛ لكن من الممكن، حتى في هذه الحالة، أن نفهم من ذلك معنى ما. فبعض الأشياء، على سبيل المثال، يمكن أن تعبر عن معانٍ أو تجسدها ليس بفضل أي شيء سوى حضورها المادي. والحالة الاستبدالية من هذا هي أي عمل فني. فالغريب في الأعمال الفنية هي أنها تبدو مادية وحافلة بالمعنى في آنٍ معاً. كنتُ في بداية هذا الكتاب تطرقت إلى المثال الذي يفيد بأن الأشياء مثل صور تخطيط القلب لا يمكن أن تنطوي على معنى في ذاتها لأن المعنى مسألة لغة، وليس مسألة أشياء. لكن لأن صورة تخطيط القلب، على عكس حبة اللفت، نتاجٌ إنساني، فمن الممكن حتماً القول إنها تنطوي على معانٍ ونوايا راسخة فيها. ذلك أنها، في النهاية، تقوم بوظيفة خاصة في عالم الطب، مستقلة عن أي وظيفة أخرى يمكن أن أنسبها إليها. فبمقدوري دوماً استعمالها كإسفين أُبقي بواسطته النافذة مفتوحة في يوم قائظ، أو استعمالها ببراعة أُحسد عليها لأرد عني مجرماً مهووساً، لكنها تبقى مجرد صورة لتخطيط القلب أستعملها للقيام بذاك.

يرى أولئك *ممن* يؤمنون بـ *الله*، أو بأي قوة أخرى مُدرَكة بالعقل وراء الكون، أن الحياة تنطوي على معان ومقاصد راسخة فيها لأنها هي نفسها

نتاجٌ صنعي. والحق، إنها نتاجٌ بالغ الرداءة بعدة طرق، أنتجه الفنان في واحدة من أقل لحظاته إلهاماً. لكن بمقدورك الكلام عن معنى متأصل هنا، تماماً مثلما يمكنك الكلام عن معنى متأصل في كرسي بذراعين. فالمقصود بالقول إن الكرسي بذراعين "قصدي" لا يعني الإيحاء بأنه يخفي أمنيات سرية، وإنما أنه مصنوع لأجل غاية معينة، هي جعل الناس يجلسون فيه. وهذا معنى أو وظيفة للكرسي منفصل عما قد أُريدُ به أن يعني. غير أنه ليس معنى منفصلاً عن الإنسانية جمعاء. فلقد صُنِعَ بهذه الطريقة لأن أحداً صنعه على هذا النحو.

عندما نتساءل عما إذا كانت حالة خاصة ما مثالاً عن العنصرية، مثلاً، نكون نسأل عن الحالة ذاتها، وليس فقط عن إحساسنا إزاءها أو عن اللغة التي نستعملها لوصفها. فرؤية معان مثل "متحيز" و "تمييزي" كمعانٍ "متأصلة" في الحالة ليست سوى طريقة إدعائية للقول إن الحالة عنصرية حقاً. وإذا لم نر هذا ـ إذا فكرنا، مثلاً، أن "العنصرية" هي مجرد مجموعة من المعاني الذاتية نفرضها على الحقائق المجردة لما يجري ـ فإننا عندئذ لا نرى الحالة على حقيقتها. ذلك أن وصفاً لها افتقر إلى مفردات مثل "تمييزي" ـ وصفاً حاول، مثلاً، أن يكون "خالياً من أحكام القيمة"ـ لن يصور ذلك التصوير الكافي ما يجري على الأرض. وهو بالتالي يفشل كوصف، وليس فقط كتقويم. لكن هذا لا يعني بالضرورة أن معنى الحالة واضحٌ ذلك الوضوح المبهر. فقد يتضح أن من المستحيل تحديد ما إذا كانت الحالة عنصرية أم لا. وهذا، بلا شك، ما يعنيه الناس عندما يقولون إن من الممكن "تركيب" الحالة بطرق متطاحنة.

فالكلمات مثل "عنصرية" تجسد تأويلات خاضعة للنقاش، لكن حقيقة الحالة هي ما نتحدث عنه هنا، وليس معنى تأويلاتنا.

دعونا نطرح هذه المسألة من الزاوية الأخرى، فلا نسأل عما قد يبدو عليه أي معنى "متأصل"، وإنما عما يعنيه الزعم بأن المعاني هي الطريقة التي "نركب" بها العالم. هل يعني هذا أن بمقدورنا "تركيب" العالم بأي طريقة قديمة نحب؟ قطعاً لا. ما من أحد يعتقد هذا، ليس أقله لأن الجميع يتفقون أن تأويلاتنا يمكن أحياناً أن تكون خاطئة. الأمر وحسب أن الأسباب التي يقدمها الناس لعدم قدرتنا على ذلك تنزع إلى الاختلاف. لكنهم جميعاً يتفقون على أننا لن **نستفيد** من "تركيب" النمور كمخلوقات خجولة وجديرة بالعناق. وذلك لسبب واحد، أن أحداً منا لن يبقى حياً ليروي. يشير بعض المفكرين أن ذلك ببساطة لا يتلاءم مع تأويلاتنا الأخرى، في حين يقول آخرون أن هذا الإدراك الحسي للنمور لا يسمح لنا بالقيام بأشياء منطقية تعزز فرصنا بالحياة مثل الفرار منها بأسرع ما يمكن عندما تكشر عن أنيابها. فيما يقول منظرون آخرون، يعرفون بـ الواقعيين، إننا لا نرى النمور مستحقة للعناق لأن الواقع لا يفيد بذلك. كيف يتسنى لنا أن نعرف؟ لأن بين أيدينا أدلة قوية على أنها لا تستحق، أدلة تأتينا من عالم منفصل عن تأويلاتنا له.

بصرف النظر عن موقفنا هنا، يبدو صحيحاً أن التمييز بين "المتأصل" و"المنسوب" مفيد كفاية لأجل بعض الأهداف، لكنه بطرق أخرى متهالك وجاهز كي يتم تفكيكه. وأحد أسباب ذلك هو أن قلة مما تُدعى معانٍ

متأصلة، مثل التصورات الوثنية عن ***القَدَر***، أو النموذج المسيحي من الافتداء، أو ***الفكرة*** عند هيغل، تشبك أناساً يسبغون معنى على حياتهم الخاصة. وعلى ضوء هذا، فإن الرجال والنساء ليسوا مجرد عرائس لـ **حقيقة** كبرى ،مثلما يرى شوبنهاور. وإنما **ثمة حقيقة** ما كبرى في هذه الحالات، لكنها لن تنكشف إلا بمشاركة الرجال و النساء الفعالة فيها. فمن أسباب المصير التراجيدي الذي يلاقيه أوديب أنه يسهم بفعالية، وإن كان دون تبصر منه، في اجتراح مأساته الخاصة. ترى العقيدة المسيحية أن مملكة الرب لن تتحقق ما لم يتعاون البشر على خلقها ،على الرغم من أن الحقيقة القائلة إنهم يفعلون هذا متضمنة سلفاً في صلب فكرة المملكة. ويرى هيغل أن ***العقل*** لا يدرك ذاته في التاريخ إلا من خلال أفعال الأفراد التي تأتي عن حرية صرفة؛ والحق، إن العقل لا يكون حقيقياً إلى أقصى درجة إلا عندما يتمتع الأفراد بأقصى درجة من الحرية. جميع هذه السرديات الكبرى تلغي التمييز بين الحرية و الضرورة - بين صياغة معانيك الخاصة و كونك مستقبلاً لمعنى موجود أصلاً في العالم.

المعاني جميعاً هي ضروب من الأداء الإنساني، أما المعاني "المتأصلة" فليست سوى تلك الضروب من الأداء التي تصور بعضاً من حقيقة المادة. والحال، إن العالم لا ينقسم بالتساوي بين أولئك الذين يعتقدون أن المعاني "متأصلة" في الأشياء بذات المعنى الذي يفيد بأن زائدتي الدودية موجودة في بطني، وأولئك ذوي التفكير الغريب الذين يرون أن "امتلاك زائدة دودية"

ليس سوى "تركيب اجتماعي" للجسم البشري. (لأسباب طبية صرفة، ليس جميع هؤلاء متوفرين في الجوار ليدلوا برأيهم). هذه "التراكيب" هي شكل من أشكال الحوار أحادي الاتجاه مع العالم نقوم فيه، مثل الأميركيين في العراق، بفرض رؤيانا على العالم. لكن المعنى هو في واقع الأمر نتاج صفقة بيننا وبين الواقع. وثمة ضرب من التواكل بين النصوص و القراء.

وبالعودة إلى نموذج السؤال ـ وـ الجواب الذي طرحناه في البداية أقول: بمقدورنا أن نطرح أسئلة على العالم، وهذه بلا شك أسئلة تخصنا نحن أكثر مما تخصه. بيد أن الأجوبة التي قد يرد بها العالم هي أجوبة إرشادية تحديداً لأن الواقع أكبر دوماً مما تتوقعه أسئلتنا. الواقع يتجاوز تأويلاتنا له، وهو لا يمانع تحيّتها من وقت لآخر بإيماءة فظة أو ضربة موجعة. لا شك في أن المعنى ممارسة يقوم بها الناس، لكنهم يقومون بها بالحوار مع عالم صارم ليسوا هم من وضع قوانينه، وإذا ما أرادوا أن تكون معانيهم سارية، ينبغي عليهم احترام مزاجه ونسيجه. وأن نتعرف هذا يعني أن نُنمي تواضعاً من نوعٍ خاص، يخالف الافتراض "التركيبي" القائل إنه عندما يتعلق الأمر بالمعنى، فإننا نحن من له الأهمية كلها. إن هذا التصور الراديكالي ظاهرياً يتفق في واقع الأمر اتفاقاً وثيقاً في السر مع أيديولوجيا غربية ترى أن المهم هو المعاني التي نمهر بها العالم والآخرين لأجل غاياتنا الخاصة.

لقد كان شكسبير مدركاً لهذه المسائل، مثلما يبين هذا الحوار في ***ترويلوس وكريسّيدا*** حول قيمة هيلين الطروادية:

ترويلوس: وهل الأشياء سوى بالقيمة التي نعطيها لها؟
هكتور : *لكن القيمة لا تكمن في شيء معين:*
تحفظ له الاحترام و الكرامة
إنما هو فضلاً عن كونه قيماً في ذاته
يستمد قيمته من الشخص الذي يقيّمه ....
الفصل الثاني، المشهد الثاني

ترويلوس إنسان وجودي يرى أن الأشياء عديمة القيمة وخلوٌ من المعنى في ذاتها؛ وأنها لا تتحصل على قيمة ومعنى إلا من خلال الطاقات البشرية التي نوظفها فيها. هيلين، على سبيل المثال، قيّمة في نظره لأنها كانت سبباً في اندلاع حربٍ مجيدة؛ وليس أنها تسببت بحرب لأنها قيّمة. في المقابل، يؤمن هكتور الأقل عناداً بنظرية عن القيمة أقل "جوهرانية"، حيث يرى أن القيمة مزيج من المعطى والمخلوق خلقاً. فالأشياء ليست فقط ذات قيمة عالية؛ وإنما هي قيّمة أو غير ذات قيمة في ذاتها. والحق، إن هكتور مصيب إلى حد ما، فالصحة والسلام والعدالة والحب والسعادة والفكاهة والرحمة وغيرها مرشحة جميعاً للانضمام إلى مقولة القيّم في ذاته. وكذلك هي أشياء مثل الطعام والماء والدفء والمأوى، التي نحتاجها لبقائنا. لكن الكثير مما يراه هكتور نفسه قيماً في ذاته - الذهب مثلاً - لا ينطوي حقيقةً على القيمة إلا بفضل اتفاق عام. يدرك شكسبير جيداً التوازيات بين القيمة والمعنى. ولا تني مسرحياته تقلّب التفكير في مسألة ما إذا كانت المعاني فطرية أم منسوبة. فقد

عاش، بعد كل شيء، في فترة من الانتقال التاريخي من إيمان في الاحتمال الأول إلى اعتقادٍ بالاحتمال الأخير؛ ومسرحه ينسب هذا التغيّر الخطير إلى تغير اقتصادي من القيم "الجوهرية" إلى "القيم التبادلية" التي ولّدتها قوى السوق[1].

يعود الشقاق بين "الجوهرانيين" و "التركيبيين" إلى وقت طويل سابق على العصر الإليزابيثي. وفي دراسة مسلطة للضوء ، يقفو فرانك فاريل آثار هذا الشقاق رجوعاً إلى الفترة الوسطى المتأخرة، والصراع بين اللاهوتيين الكاثوليك والبروتستانت[2]. المشكلة هي أنه إذا ما كان الله كلي القوة، فإنه لن يسمح أن ينطوي العالم على معانٍ متأصلة أو جوهرية، لأنها حتماً تحد من حريته في التصرف. كما لن يسمح لـ *الخلق* بحشد مقاومة ضد **خالقه**. ولا أن يمتلك الخلق عقلاً و استقلالاً يخصانه. لذا فإن السبيل الوحيد للحفاظ على حرية الله وقدرته الكلية هي إفراغ العالم من معناه المتأصل. يرى بعض المفكرين البروتستانت أنه بالنتيجة تعين إفراغ الواقع من محتواه وتخليصه من البعد الذي نسبه إليه بعض اللاهوتيين الكاثوليك مثل توما الأكويني. كان لابد من جعله غامضاً ذلك الغموض التام، لأنه عندئذ وحسب يشكل مادة مطواعة يمكن لـ ***الديّان*** أن يشكلها بأي شكل يختاره تبعاً لنزواته. فلا يضطر إلى احترام حقيقة أن المرأة، على سبيل المثال، تبقى امرأة لأن بمقدوره بمنتهى السهولة أن يجعلها تسلك مثل

---

١ لأجل نقاش أشد استفاضة، انظر كتابي ***وليام شكسبير***(أكسفورد،١٩٨٦).

٢ انظر فرانك فاريل، ***الذاتية، الواقعية و مابعد الحداثة*** (كامبريدج، ١٩٩٦).

قنفذ إذا ما خلبت الفكرة لبّه. وفي هذه الحالة، كما هي الحال مع ما بعد الحداثة، يغدو العالم بمثابة جراحة تجميلية شاملة.

وبالنتيجة اضطر الجوهر- تلك الفكرة القائلة إن للأشياء، بما فيه الكائنات البشرية، طبائع محددة - إلى الانسحاب. لأنه إذا ما بقي موجوداً، اعترض طريق قوة الله العليا. "الواقعيون" الذين آمنوا بهذه الطبائع المحددة استعدوا لمواجهة "الاسميين"* الذين رأوها مجرد اختراعات لفظية. ومن هنا فإن البروتستانتية من هذا النوع هي شكل مبكر من معاداة الجوهرانية. وكما هي الحال مع بعض المعادين للجوهرانية اليوم، تتماشى البروتستانتية يداً بيد مع ضرب من الإرادة**، أو عبادة الإرادة. حيث ترى أنه عندما تختفي الطبائع المحددة، يمكن أن تتحقق أخيراً إرادة الله الاعتباطية. وعندئذ تكون الأشياء ما هي عليه بسبب من مشيئته، وليس بسبب ذاتي. تستبدل ما بعد الحداثة ببساطة الله بالبشر هنا. حيث ترى أن الواقع ليس بأي شكل من الأشكال قائماً في ذاته، إنما وحسب بالشكل الذي نركّبه عليه.

يرى الإراديّ أن التعذيب خطأ من الناحية الأخلاقية لأن إرادة الله شاءت أن يكون كذلك، وليس لأنه خطأ في ذاته. والحق، ما من شيء صحيح أو خاطئ في ذاته. لقد كان بمقدور الله أن يقرر بمنتهى السهولة أن

* الاسمية: التصورات والكليات ليست سوى كلمات أو أسماء، أما الموضوعات الفردية العينية فهي وحدها الحقيقية (أو الواقعية).

** الإرادية: كل فلسفة تنظر إلى الإرادة على أنها الحقيقة الأولية. صاغها شوبنهاور ومن ثم نيتشه. وهنالك اتجاهات إرادية عند فلاسفة محدثين آخرين مثل ليبنتس وفشته وجيمس.

يجعل عدم قدرتنا على تعذيب بعضنا البعض معصية تستوجب القصاص. فقراراته تفتقر إلى الأسباب، لأن الأسباب تحدّ من حريته المطلقة في التصرف. ومن هنا فإن معاداة الجوهرانية تتماشى جنباً إلى جنب مع اللاعقلانية، من حيث أن الله، شأن جميع الطغاة، غير ملزم بقانون أو منطق. وإنما هو مصدر قانونه ومنطقه الخاصّين، الموجودين لخدمة سلطته. وقد كان ليسمح بالتعذيب لو أنه لاءم أهدافه. وليس من الصعب التعرف على ورثة هذه العقيدة في عالمنا المعاصر.

إلا أن تطهير العالم من الجوهر قد لا يزيل جميع العقبات أمام الإرادة المنفلتة. فماذا إذا وجدتَ، بينما تتخلص من الجوهر، أنك كَنَسْتَ الذات معه؟ كما أن افتقار الذات إلى طبيعة محددة يقوض تماماً إرادتها وفاعليتها ويفرغها من محتواها في لحظة انتصارها الساحق. إن الأخبار التي تفيد بأن الحياة تفتقر إلى المعنى هي أخبار محفّزة ومُنذرة بالخطر في آن. ذلك أن الذات الفرد تضطلع الآن بدور الله كمشرع أعلى؛ إلا أنها؛ مثل الله، تشرعن في الفراغ. وتبدو إملاءاتها في كل لحظة اعتباطية وبلا فائدة شأن الأوامر الإلهية. وفي المسائل الأخلاقية، يتخذ هذا أحياناً شكل ما يعرف بـ"القطعية": حيث قتل الابن خطأ لأنني، أو لأننا، اتخذنا قراراً أخلاقياً تستمد منه ضروب التحريم هذه. ومثلما يعلق نيتشه: "الفلاسفة الأصيلون .... آمرون ومشرّعون، يقولون: كُن!"[1] لا تلبث الذات، المنعزلة إنما المنتصرة، أن تغدو الآن المصدر الوحيد للمعنى والقيمة في عالمٍ أُفرِغ من المعنى المتأصل. إلا أن هذا الافتقار

١ فريدريك نيتشه، ***ماوراء الخير و الشر***، في وولتر كوفمان (محرر)، ***كتابات رئيسة من نيتشه*** (نيويورك، ١٩٦٨)، ٣٢٦.

إلى المعنى يغزو مُعتَزلها الداخلي الخاص. إنها، شأن *الدّيان*، حرة في أن تنقش معانيها الخاصة على صفحة الكون البيضاء؛ لكن بما أنه ما من سبب موضوعي يدفعها إلى التصرف بهذه الطريقة عوضاً عن تلك، يتضح أن هذه الحرية فارغة ومدمرة. وتغدو الإنسانية ذاتها ضرباً من السخف.

ولهذا السبب لم تعد الذات البروتستانتية تحس بالطمأنينة في العالم. ولم يعد من روابط معطاة بين الاثنين. فبما أن الواقع خلو من المعنى أساساً، لا تجد الذات البروتستانتية انعكاساً لها في الواقع، هذا الواقع المصنوع من مادة مختلفة تماماً عن مادتها هي. ومن هنا، لا ينصرم وقت طويل قبل أن تأخذ مِثْل منبوذ بالشك في وجودها الخاص؛ بعد أن حُرمت من كل شيء خارجها يمكن أن يؤكد هويتها. ترى البروتستانتية أن "الإنسان" هو المصدر الوحيد للمعنى في العالم؛ إلا أن العالم يدير قفاه لهذا المعنى، جاعلاً إياه اعتباطياً ومجانياً. ولأنه ما من معنى أو منطق في الأشياء، فإن الغموض وعدم القدرة على معرفة كنهها يلفانها. ولهذا السبب تتحرك النفس البروتستانتية بتوجس في عالم مظلم من القوى العشوائية، مسكونة بإله مُحتجب، غير واثقة من خلاصها.

لكن هذا جميعه، بطبيعة الحال، لم يكن في الوقت ذاته تحرراً كبيراً. إذ لم يعد هنالك طريقة سارية واحدة لقراءة الواقع. ولم يعد رجال الدين يحتكرون المفاتيح إلى مملكة المعنى. وصارت متاحة حرية التأويل. فلم يعد الناس مضطرون للتزلف للمعاني المعدة أصلاً التي كان الله أخفاها في العالم. وبالنتيجة، أفسح النص الكوني المقدس، حيث العناصر الفيزيائية دواليل

مجازية من الحقائق الروحانية، المجال تدريجياً للنص العلماني. وبعد أن أُفرغ من المعاني المعدة سلفاً، أمكن الآن تركيب الواقع تبعاً لحاجات ورغبات الإنسانية. وأمكن حلحلة ما كانت في الماضي معانٍ ثابتة وجمعها بطرق خلاقة جديدة. تجدر الإشارة إلى أن من اخترع علم التأويل كان قساً بروتستانتياً اسمه فريدريك شليرماشر. بل ويقال إن لهذه الطريقة في النظر إلى الأشياء جذوراً ضاربة في التوراة. ففي **تكوين** ٢ : ١٩، "وجَبَل الرب الإله من الأرض كل حيوانات البرية وكل طيور السماء. فأحضرها إلى آدم ليرى ماذا يدعوها. وكل ما دعى به آدم ذات نفسٍ حية فهو اسمها" ***(النسخة المعيارية المنقحة)***. بما أن فعل التسمية في اليهودية القديمة هو فعل خلاق أو أدائي دوماً، فإن هذا يوحي بأن الإنسانية هي مصدر المعنى، في حين **يهوه** مصدر الوجود. حيث يخلق الله المخلوقات ويقدمها إلى آدم، فتغدو ما يصنعه بها.

هل ينبغي أن تشكل الروح البروتستانتية الوحيدة والهائمة بتوجس في العتمة قضية تستحق اهتمام أولئك الذين يرون أن الحياة هي ما تصنعه منها؟ نعم ولا. لا، بمعنى أن جعل حياتك ذات معنى بدلاً من انتظار أن يكون معناها معطى سلفاً هي فكرة منطقية تماماً. ونعم، بقدر ما يحسن بها أن تشكل تحذيراً جدياً بأن صياغة معنى لحياتك بما يلائمك ليس مسألة صياغة أي معنى يأسر خيالك وحسب. لأن ذلك لا يعفيك من تبرير أياً يكن ما يجعل حياتك ذات معنى على مستوى الرأي الشائع. فليس بمقدورك القول "شخصياً، أجد أن معنى حياتي يكمن في خنق السناجب"، ثم تأمل النجاة بفعلتك هذه.

كما أن صياغة معنى لحياتك ليس مسألة خلقٍ ***من العدم****. فالبشر كائنات تتمتع بحرية الإرادة - إنما وحسب على أساس ضرب أعمق من الاتكال على ***الطبيعة*** والعالم، وعلى بعضهم البعض. وأياً كان المعنى الذي أصوغه لحياتي فإنه مقيّد من الداخل بهذا الاتكال. وليس بمقدورنا التغاضي عن هذا. فالمسألة ليست إزاحة المعاني التي أعطانا إياها الله، بغية تثبيت معانينا الخاصة، مثلما تصور نيتشه. ذلك أننا غارقون أصلاً في وسط المعنى، أياً كان المكان الذي نجد أنفسنا فيه. إنما المسألة هي أن معاني الآخرين تحيكنا وتشكل نسيجنا، معانٍ لم نخترها قط، لكنها توفر الرّحم الذي نتوصل داخله إلى فهم أنفسنا وفهم العالم. وبهذا المعنى، إن لم يكن بكل معنى، فإن الفكرة القائلة إن بمقدوري اختيار معنى لحياتي الخاصة هي مجرد وهم باطل.

لكن ما يصنعه الآخرون بحياتهم ليس المعوّق الوحيد لما يمكن أن أصنع بحياتي. وإنما تصوغ ذلك أيضاً تلك المقوّمات لوجودي التي تنبثق من كوني فرداً من جنس طبيعي، والتي تتضح أشد الوضوح في الطبيعة المادية لجسدي. فأن يتعين عليّ القفز دون مساعدة ثلاثين قدماً في الهواء ثلاث مرات يومياً ليس جزءاً من معنى حياتي. وأي خطة حياة ذات معنى لا تكيف حقائق القرابة والحياة الاجتماعية والجنسية والموت واللعب والحِداد والضحك و المرض والعمل والتواصل وغيرها من الحقائق سوف لن تفيدنا تلك الفائدة العظيمة. صحيح أن هذه المناحي الشاملة من الحياة الإنسانية تعيشها بطرق جد مختلفة ثقافات

* باللاتينية في النص الأصلي. (م)

مختلفة، لكن تجدر الملاحظة أيضاً أنها تشكل عقبة كأداء في مسار أي وجود فردي. بل إن كثيراً من المقومات المركزية للحياة الشخصية ليست شخصية بإطلاق. وبما أننا حيوانات مادية ليس إلا، فقد حتّم ذلك علينا سلفاً أشياء كثيرة، ليس أقلها طرق مقاربتنا للمنطق. ذلك أن نمط الاستدلال الخاص بنا مرتبط ذلك الارتباط الوثيق بطبيعتنا الحيوانية[1]. ولعل هذا جزء مما دار في ذهن فيتغنشتين عندما علّق بأنه لو كان بوسع الأسد أن يتكلم، لما فهمنا ما يقوله. لا يمكنني القول إن معنى الحياة يشملني مالم يشمل جسدي وعضويتي في الجنس البشري. وسوف ندرس بالتفصيل بعضاً من المعاني الضمنية التي ينطوي عليها ذلك في الفصل التالي.

١ انظر ألسدير ماكنتاير، ***الحيوانات الاتكالية العاقلة*** (لندن،١٩٨٨).

٤
هل الحياة ما تصنعه منها؟

التفتنا، حتى الآن، إلى المعنى أكثر مما التفتنا إلى الحياة. إلا أن الكلمة "حياة" إشكالية في كل منحى من مناحيها بمثل إشكالية الكلمة "معنى"، وليس صعباً معرفة السبب. فالسبب في أننا لا نستطيع الكلام عن معنى الحياة هو أنه لا وجود لشيء يدعى الحياة. ألسنا، مثلما يقول فيتغنشتين، مسحورين هنا بقواعدنا اللغوية، التي تولد الكلمة "حياة" في صيغة المفرد تماماً مثلما تولد الكلمةَ "حبة طماطم"؟ لعلنا لا نمتلك الكلمة "حياة" سوى لأن لغتنا مُشيِّئة في جوهرها. ومثلما يعلق فيتغنشتين[1]، فإن "القواعد تفصح عن ***الجوهر***". والسؤال هو: كيف بحق السماء أمكن أن نرى كل ما يندرج تحت عنوان الحياة الإنسانية، من الولادة إلى الرقص الإيقاعي، على أنه يشكل في مجموعه معنى واحداً؟ أليس هذا بالضبط وهم مريض الارتياب الذي يفترض أن لكل شيء صدى مشؤوماً من كل شيء آخر، وقد اجتمعا معاً في كلٍّ ضبابي وقامع؟ أو إذا ما شئت، وهم الفلسفة والتي هي، مثلما جاء في تعليق فرويد اللعوب، أقرب

١ لودفيغ فيتغنشتين، ***مباحث في الفلسفة***، ترجمة ج. ي. م. آنسكومب (أكسفورد، ١٩٦٣)، ٣٧١

شيء إلى جنون الارتياب؟ ما من حياة، حتى ولو كانت حياةً فرداً، تشكل في مجموعها كلاً موحداً. صحيح أن البعض يرى إلى حياته على أنها تشكل حكاية بليغة على طول الطريق من المقدمة إلى الخاتمة. لكن هذه ليست حال الجميع. فهل يعقل، إذن، أن تشكل ملايين لا تحصى من الحيوات المستقلة كلاً متماسكاً، عندما لا تشكل ولو واحدة منها كلاً متماسكاً؟ ما من شك في أن الحياة تفتقر إلى الشكل الكافي حتى لكي تشكل مشكلة.

يمكن على خير وجه أن نرى إلى عبارة "معنى الحياة" على أنها تعني " ما تشكله في مجموعها"، وفي هذه الحالة ينبغي فعلاً رؤية الولادة والرقص الإيقاعي كأوجه من كليّة واحدة هامة. وهذا يفوق ما يتوقعه المرء حتى من أشد الأعمال الأدبية جاذبية وتماسكاً. بل إن أشد السرديات التاريخية إدعائية وإطناباً لا تحيط إحاطة تامة بكل شيء. فالماركسية لا تتطرق إلى الغدد الشرجية عند سنور الزبّاد، ولا تعتبر هذا الخرس نقصاً. وما من مقام بوذي رسمي على شلالات غرب يوركشاير. إن الفكرة القائلة إن كل حيثية في حياة الإنسان تشكل جزءاً من بنية متماسكة هي فكرة متمحّلة وبرية. فهل يكفي، إذن، أن يشكل معظمها جزءاً من بنية متماسكة؟ أو هل يعني "معنى الحياة" بالأحرى " الدلالة ***الجوهرية*** للحياة" ـ ليس بمعنى الشيء الذي تشكله في مجموعها بقدر ما هو الشيء الذي يمكن اختصارها إليه؟ إن عبارة مثل" معنى الحياة هو المعاناة" لا تعني بأن المعاناة هي كل الحياة أو المغزى أو الهدف من الحياة، وإنما تعني أنها المقوم الأهم والرئيس من مقوماتها. وباتباع هذا الخيط، بحسب ما تفيد به وجهة النظر هذه، يمكننا فهم هذه البنية المربكة كلها.

هل هنالك، إذن، ظاهرة تدعى "الحياة الإنسانية" يمكن أن تكون الحامل لمعنى متماسك؟ حسنٌ، لا شك في أن الناس يتكلمون أحياناً عن الحياة الإنسانية بمفردات عامة، مثل أن الحياة غاز، عاهرة، ملهى ليلي، وادي دموع، سرير ورود. وبالكاد تبدو هذه الباقة من النعوت التي عفا عليها الزمن أساساً راسخاً يمكن أن نبني عليه قضية. غير أن الافتراض القائل إن جميع العبارات الكبرى عن الحياة الإنسانية خلو من المعنى هو ذاته افتراض فارغ. وليس صحيحاً أن حقائق مادية معينة تمتلك دون سواها قوة ما. ماذا، على سبيل المثال، عن التعميم الذي يفيد بأن معظم الرجال والنساء في التاريخ عاشوا حياة من العمل العقيم والشاق؟ لا ريب في أن هذا أشد إرباكاً من الافتراض القائل إن معظم الناس في ديلَوير عاشوا حياة كتلك.

لعل من المستحيل التوصل إلى تعميم منطقي بشأن الحياة الإنسانية، لأنه يتعين علينا لكي نفعل ذلك أن نخطو خارج الحياة. وهذا أشبه بمحاولة أن نخرج من جلودنا. ما من شك في أن أحداً خارج الوجود الإنساني كله، مثل الله، هو الوحيد القادر على رؤيتها كلاً واحداً و رؤية ما إذا كانت تنطوي على معنى في مجموعها[1]. الحالة هنا مماثلة لمساجلة نيتشه في أفول الأصنام "*TheTwilight of the Idols*" بأنه من غير الممكن الحكم على الحياة بأنها إما قيّمة أو غير ذات قيمة في ذاتها، لأن المعايير التي نلتمسها للتوصل إلى

١ يوافق جون كوتينغهام على هذا المثال في كتابه ***عن معنى الحياة*** (لندن، ٢٠٠٣)، ويقدّم كدليل في الدفاع عنه كتاب ويتغنشتين ***Tractatus Logico-Philosophicus***. لكن فيتغنشتين يرى في كتابه أن معنى الحياة لا يقع وحده وراء حدود الممكن معرفته، بل تقع معه الذاتية أيضاً.

هذا الحكم هي ذاتها جزء من الحياة. لكن وجهة نظر نيتشه قابلة للنقاش، طبعاً. فأنت لست مضطراً لرؤية الوجود الإنساني من الخارج كيما تطلق عليه تعليقات مهمة إلا بقدر اضطرارك للتواجد في نيوزلندة كيما تنتقد المجتمع البريطاني ككل. صحيح أن أحداً لم ير قط المجتمع البريطاني ككل، إلا بقدر ما يعرف الجميع حركة **بوي سكوت***، إلا أن بمقدورنا الاستدلال من حيثيات الواقع التي نلم بها على تلك الحيثيات التي نجهلها. وليست المسألة هنا رؤية تلك الحيثيات جميعاً، إنما هي رؤية ما يكفي لفرز النمطي عن غير النمطي.

إذا ما كانت التعميمات بشأن الإنسانية سارية، فإن ذلك من بين أسباب أخرى لأن البشر، بانتمائهم مثلما يفعلون إلى ذات الجنس الطبيعي، يشتركون فيما بينهم بأشياء لا يحصرها العد. وهذا لا يعني أن نتجاهل الاختلافات السياسية الحادة والعلامات الفارقة فيما بينهم. لكن يجدر أيضاً بأولئك المفكرين مابعد الحديثين ممن يوقعهم الإختلاف في فخه، فيرونه متسقاً ذلك الاتساق المرعب أنّى التفتوا، ألا يتجاهلوا المقومات التي نشترك فيها. فالاختلافات بين البشر حيوية، لكنها ليست ذلك الأساس الراسخ كفاية لكي نبني عليه علم أخلاق وسياسة.

علاوة، حتى لو لم يكن ممكناً الكلام عن "الشرط الإنساني" في العام ١٥٠٠، إلا أن بمقدورنا بالتأكيد الكلام عنه في العام ٢٠٠٠. وأولئك الذين يعترضون على هذه الفكرة لم يسمعوا، على ما يبدو، بالعولمة. فالرأسمالية

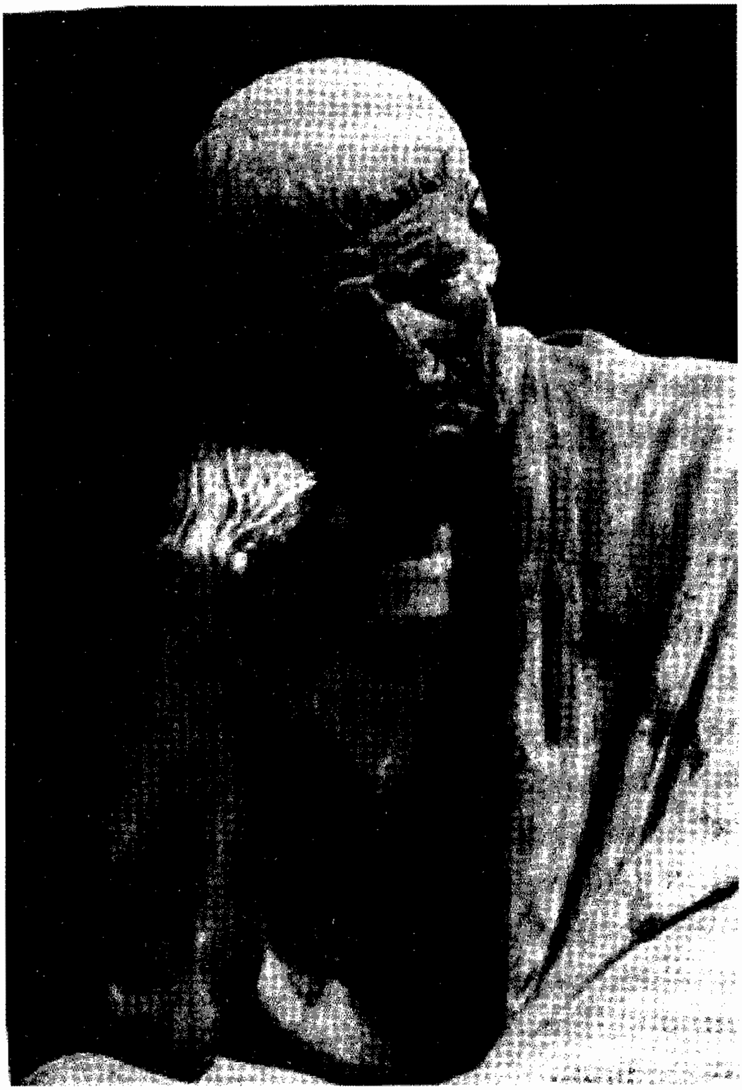
* حركة أميركية تهدف إلى تنمية الشخصية اللياقة البدنية و المواطنة، غالباً من خلال المجتمع والنشاطات اللامنزلية.

العابرة للأمم هي ما ساهم في تشكيل الإنسانية في كلّ واحد. وأقل ما نشترك فيه الآن هو إرادة البقاء في وجه مختلف التهديدات لبقائنا التي تلوح في الأفق من كل صوب. تفيد وجهة النظر هذه أن من ينكرون واقع الشرط الإنساني ينكرون أيضاً واقعة التسخين الأرضي. وأنه ما من شيء يحسن به توحيد الجنس البشري بفاعلية مثلما يحسن باحتمال انقراضه. فالموت، على الأقل، يجمعنا.

إذا ما كان معنى الحياة يكمن في ***الهدف*** المشترك للبشر، فما من شك، إذن، في طبيعة ذلك الهدف. فما يسعى إليه الجميع هو السعادة. لا شك في أن " السعادة" كلمة ضعيفة و مترفة، تستدعي في الأذهان صورة تكشيراتٍ تنم عن مَسٍّ وقفزٍ مرح في الأرجاء في سترة ملونة. لكن مثلما يتعرف أرسطو في ***الأخلاق النيقوماخية***، تعمل السعادة كخط رئيسي في الحياة الإنسانية، بمعنى أنه ليس بمقدورك أن تسأل بمنطقية *لِمَ* يتعين علينا أن نسعى لأن نكون سعداء. السعادة ليست وسيلة لبلوغ هدف آخر، مثلما هي النقود أو السلطة عموماً. إنما هي أشبه بالرغبة في أن تكون محترماً. ومن الواضح أن اشتهاءها جزء من طبيعتنا. السعادة، إذن، حد رئيس إنما رديء، مشكلته أنه غامض على نحو موئس، من حيث أن فكرة السعادة حيوية و فارغة في آن. فما الذي يعدّ سعادة؟ وماذا إذا ما وجدتَها في إخافة العجائز والمسنّات؟ إن إنسانة قررت أن تغدو ممثلة يمكن أن تقضي ساعات عجافاً في تجارب الأداء بينما تحيا بكفاف وتقضي الشطر الأعظم

من وقتها قلقة ومحبطة وجائعة. ليست هذه الإنسانة ما كنا لندعوها في العادة سعيدة. وحياتها ليست ممتعة أو مُسِرة. لكنها، مثلاً، على أهبة الاستعداد للتضحية بسعادتها في سبيل سعادتها.

تُرى السعادة أحياناً كحالة ذهنية. لكن هذه ليست الطريقة التي يراها بها أرسطو. فـ"الرفاه"، مثلما نترجم عادة مصطلحه للسعادة، هو ما يمكن أن ندعوه حالة روحية. يرى أنها لا تنطوي وحسب على حالة جوّانية من الوجود، إنما على ميل للسلوك بطرق معينة. ومثلما علّق لودفيغ فيتغنشتين ذات مرة، إن أفضل صورة للروح هي الجسد. فإذا ما أردت أن تلاحظ "روح" أحدهم، انظر إلى سلوكه. يرى أرسطو أننا نتحصل على السعادة بالفضيلة، والفضيلة قبل كل شيء ممارسة اجتماعية وليست موقفاً ذهنياً. إنها جزء من طريقة عملية للحياة، وليست ضرباً من الرضا الداخلي الخاص. وعلى ضوء هذه النظرية، يمكن أن تتفحص سلوك أحدهم خلال فترة معينة وتقول بعجب "إنه سعيد!"، في حين لا يمكنك قول ذلك عن نموذج من البشر أشدّ مثنوية. كما أن السعيد ليس مضطراً للتبسم أو القفز فرحاً كي تعرف أنه سعيد.



صورة ٩

تمثال للفيلسوف الإغريقي أرسطو .

يخفق جوليان باغيني، في نقاشه السعادة في **علامَ كل هذا**؟، إخفاقاً تاماً في تسجيل هذه النقطة. فكيما يوضح مزيداً من الإيضاح فكرة أن السعادة ليست الشيء الأهم في الحياة، يقول إنه إذا ما كنت على وشك الانطلاق في سعيك وراء السعادة ورأيت شخصاً يغرق في الرمال المتحركة، فمن الأفضل طبعاً إنقاذه على أن تلتمس رضاك الخاص[1]. لاشك في أن لغة "تنطلق في سعيك وراء السعادة" هي لغة موحية، وأحد الأسباب هي أنها تجعل السعادة تبدو شأن سعي خاص، والسبب الثاني أنها تجعلها تبدو مثل قضاء ليلة طيبة في الجوار. بل إنها تخاطر بجعل السعادة أشد شبهاً باللذة، لكن إنقاذ أحدهم من الرمال المتحركة ليس جزءاً من تلك اللذة، لأنه ليس بالأمر المُلِذ كما هو واضح. والحق، إن باغيني ،شأن معظم الفلاسفة الأخلاقيين، يتعرف في موضع آخر من كتابه أن اللذة إحساس عابر، في حين أن السعادة في أفضل حالاتها حالة مستديمة من الوجود. فبالإمكان أن تخبَر لذة شديدة دون أن تكون سعيداً البتة؛ ومثلما يمكن أن تكون سعيداً لأسباب مريبة (مثل إفزاع العجائز)، يمكن أيضاً أن تستمتع بأشكال من اللذة مشينة أخلاقياً، كأن تستلذ بمصيبة عدوك.

من هنا يبدو واضحاً بما لا يدع مجالاً للشك واحدٌ من الاعتراضات على المثال الذي يسوقه باغيني. ألا يمكن أن يشكل إنقاذ أحدهم من الرمال المتحركة **جزءاً** من سعادة المرء وليس إلهاءً بدافع الواجب عنها؟ الجواب واضح إلا إذا فكر المرء في السعادة على طول خطوط اللذة، وليس الرفاه الأرسطوي.

---

١ جوليان باغيني **علام كل هذا**؟ (لندن،٢٠٠٤)،٩٧.

فأرسطو يرى أن السعادة مرتبطة بممارسة الفضيلة؛ و على الرغم من أنه لا يتطرق بوجه خاص إلى إنقاذ الناس من الرمال المتحركة، إلا أن خليفته توما الأكويني يعد هذا دليلاً على الرفاه. بل ويرى فيه مثالاً عن الحب، والذي في نظره لا يتعارض البتة مع السعادة. لكن هذا لا يعني القول إن السعادة واللذة هما في نظر أرسطو تقابلات بسيطة. بل على العكس، يرى أرسطو أن الأفاضل هم أولئك الذين يحصدون لذة من فعل الخير، أما أولئك الذين يفعلون الخير دون الاستمتاع به فليسوا في نظره أفاضل حقيقة. و أما اللذة من نوع حيواني صرف أو شهواني مستبد فتتباين تبايناً سلبياً مع السعادة.

إن فكرة باغيني عن السعادة، والتي تخالف فكرة أرسطو، واضحة أيضاً في سيناريو يستعيره من الفيلسوف روبرت نوزيتش. لنفترض أنه تم توصيلك بآلة ما، مثل ذلك الحاسوب الخارق في فيلم ***المصفوفة***، ما سمح لك بعيش تجربة افتراضية من السعادة التامة و المتواصلة. ألن يرفض معظم الناس هذه النعمة المغرية على أساس عدم واقعيتها؟ ألسنا نريد أن نحيا حياتنا بصدق ودونما خداع، مدركين لأنفسنا بوصفنا مؤلفي حياتنا الخاصة، واعين إلى أن كفاحنا نحن، وليس بدعة اصطناعية، هو المسؤول عن إحساسنا بالإشباع؟ يرى باغيني أن معظم الناس كانوا بالفعل ليرفضوا آلة السعادة على هذه الأسس، وما من شك في أنه على حق. لكن فكرة السعادة التي يقدمها لنا هنا تخالف مرة أخرى فكرة أرسطو. ذلك أنها مزاج أو حالة من الوعي أكثر منها طريقة حياة. والحق، إن التصور الحديث للسعادة هو تحديداً ما يمكن أن يجده أرسطو غير مفهوم، أو أقله قابلاً للنقاش. فهو يرى أنك لا يمكن أن تكون سعيداً بالجلوس

في آلة طيلة حياتك ـ ليس وحسب لأن تجربتك ستكون محاكاة وليست واقعاً، إنما لأن الرفاه ينطوي على شكل عملي واجتماعي من الحياة. السعادة بالنسبة لأرسطو ليست موقفاً داخلياً يمكن فيما بعد أن يتجلى في أفعال معينة، إنما هي طريقة في التصرف تخلق مواقف معينة.

يرى أرسطو أن السبب في أنك لا يمكن أن تكون سعيداً حقيقة بالجلوس في آلة طوال حياتك هو إلى حد بعيد السبب ذاته في أنك لا تكون سعيداً تماماً وأنت مقيد إلى كرسي بعجلات أو رئة اصطناعية. ليست المسألة، طبعاً، أن المعوق لا يعرف إحساساً ثميناً بالإشباع الذاتي، تماماً مثل أي فرد آخر، إنما هي ببساطة أن الإعاقة هي أن تكون معوقاً في مقدرتك على إدراك قوى وكوامن معينة. وعلى ضوء تعريف أرسطو الاختصاصي إلى حد بعيد، فإن إدراك تلك القوى والكوامن يشكل جزءاً من سعادة المرء أو رفاهه. وثمة معان أخرى لكلمة "سعيد" يمكن فيها أن يكون المعوقون سعداء تماماً. على أية حال، إن النمط المموارب السائد حالياً من إنكار أن المعوقين معوقون فعلاً، والذي هو ضرب من خداع الذات سائد بوجه خاص في الولايات المتحدة التي ترى في الضعف الخُلْقي إحراجاً وفي كل شيء ما عدا النجاح إخفاقاً، هو ضرب من النفاق الأخلاقي يماثل إلى حد بعيد العادة التي سادت في العصر الفيكتوري والمتمثلة في إنكار أن الفقراء كانوا بالضرورة بؤساء. كما أنه يتماشى مع إنكار غربي للحقائق غير المريحة، و مع حاجة ملحة لإخفاء المعاناة عن الأنظار.

قد لا تكون تضحية المرء بسعادته لصالح شخص آخر الفعل الأخلاقي الأشد إثارة للإعجاب الذي يمكن أن نتخيله. لكن هذا لا يستلزم تالياً أنه

الشكل من المحبة الأشد مثالية أو حتى الأشد جاذبية. ليس الأشد جاذبية لأنه ضرب من الشفقة ضروري في المقام الأول، و ليس الأشد مثالية لأن الحب، مثلما سأساجل في دقيقة، ينطوي في أشد حالاته مثالية على أكبر قدر ممكن من التبادلية. فقد يحب المرء أطفاله إلى درجة استعداده للموت برحابة صدر في سبيلهم؛ لكن لأن الحب بالمعنى الأكمل شئ سوف يتعلمه الأطفال أنفسهم؛ فإن الحب المتبادل بينك وبينهم ليس النمط البدئي من الحب الإنساني إلا بقدر ما يمكن أن تكونه علاقة أقل قيمة مثل حب المرء لخادم كهل وفي. وفي كلتا الحالتين، ليست العلاقة متكافئة كفاية.

تنطوي السعادة أو الرفاه في نظر أرسطو، إذن، على إدراك خلاق لملكاتنا الإنسانية النمطية. إنها ممارسة بقدر ما هي هوية. كما أنه لا يمكن ممارستها في عزلة، وهذا واحد من المناحي التي تختلف فيها عن السعي وراء اللذة. وبعبارة أخرى، إن الفضائل الأرسطوية هي في القسم الأعظم فضائل اجتماعية. من جهة أخرى، تتسم فكرة تحقيق الذات في نظر أرسطو بمسحة رجولية متحمسة، كما لو أننا نتكلم عن ضرب من الجمباز الروحي. والحق، إن النمط الأخلاقي البدئي الذي يرى فيه أرسطو "روحاً عظيمة" يشبه إلى حد بعيد نبيلاً أثينياً موسراً لا يعرف الفشل أو الخسارة أو المأساة ـ وهو ما يسترعي الانتباه في مؤلف إحدى أعظم الرسائل في العالم حول الموضوع الأخير. الرجل الخيّر مثلما يراه أرسطو أشبه في الغالب بـ بيل غيتس منه بالقديس فرانسيس الأسيزي*، من حيث أن

* فرانسيس الأسيزي (١١٨٢-١٢٢٦): متصوف و داعية إيطالي، أسس الفرنسيسكانية، و هي نظام من الرهبانية المسيحية يعيش أفرادها في فقر مدقع وتحرم عليهم الملكية تماماً، وقد تولوا الإشراف على الأماكن المقدسة المسيحية في فلسطين منذ القرن الخامس عشر. و لقد ظهر من الفرنسيسكان مفكرون مرموقون مثل روجر بيكون و دانز سكوت و ويليام أوكام.

اهتمامه ليس منصباً على أن يكون ناجحاً مثل هذا الرجل أو ذاك - رجل الأعمال، على سبيل المثال، أو رجل السياسة - إنما على كونه ناجحاً في أن يكون إنساناً. يرى أرسطو أن الإنسانية شيء ينبغي أن نصيب منه خيراً، وأن الناس الأفاضل هم ذواقة للعيش. لكن ثمة خللاً في هذه النظرية عن السعادة التي ترى أن فكرة امرأة سعيدة يمكن على أحسن وجه أن تشكل تناقضاً في الحدود، شأنها في ذلك شأن فكرة فشل باعث على السعادة.

لكن تحقيق الذات كما يراه كارل ماركس، الفيلسوف الأخلاقي في خط أرسطو، يشتمل أيضاً، لِنقُل، على الاستماع إلى رباعي وتري أو تناول خوخة بتلذذ. ولعل "إشباع الذات" لا يتسم بالحماسة التي يتسم بها "تحقيق الذات"، من حيث أن السعادة هي مسألة إشباع ذاتي لا ينبغي خلطه مع أيديولوجيا بوي سكوت أو دوق ادنبره في رؤية الحياة كسلسلة من الحواجز ينبغي القفز فوقها والإنجازات التي ينبغي إخفاؤها تحت الحزام. فالإنجازات تنطوي على معنى ضمن السياق النوعي للحياة برمتها، وليس(كما في الأيديولوجيا التي ترى في الحياة ضرباً من تسلق الجبال) كقمم منفصلة من المكاسب.

على العموم، إما أن يحس الناس أنهم بحالٍ جيدة أو لا يحسون، وهُم بعامة يدركون هذه الحقيقة. وليس بمقدورنا، طبعاً، أن نتجاهل تأثير ما يدعى بالوعي الزائف هنا. فقد يُحمَل عبدٌ على الاعتقاد بأنه راضٍ ومتنعّم في حين يكشف سلوكه حقيقة أنه ليس كذلك. وذلك لأن بين أيدينا مصادر متميزة لعقلنة شقائنا. لكن عندما، على سبيل المثال، يقول ٩٢٪ من الأيرلنديين في استطلاع للرأي إنهم سعداء، فليس بمقدورنا حقيقة سوى أن نصدقهم. والحق، إن لدى الأيرلنديين تقليداً من الكياسة تجاه الغرباء، لذا

لعلهم يزعمون السعادة لا لشيء سوى ليجعلوا المستطلعين سعداء. لكن ما من سبب حقيقي يدعونا ألا نأخذهم بكلامهم. على أية حال، إن المخاطر التي ينطوي عليها خداع النفس أشد حدة في حالة السعادة العملية أو الأرسطوية. إذ كيف يتسنى لك أن تعرف أنك تحيا حياتك على نحو فاضل؟ لعل صديقاً أو ملاحظاً قد يكون حكماً أشد موثوقية هنا منك أنت. والحق، قد يكون أرسطو كتب كتبه في الأخلاق إلى هذا الحد أو ذاك كي يضع الناس في صورة ما يمكن عده بالفعل سعادة. ولعله افترض أن ثمة قسطاً وافراً من الوعي الزائف حول هذه المسألة. وإلا فمن العسير معرفة لِمَ أوصى بهدف يرومه الرجال والنساء جميعاً في أية حال.

إذا ما كانت السعادة حالة ذهنية، فإنها تعتمد بصورة قابلة للنقاش على الأوضاع المادية للفرد. فمن الممكن أن تزعم أنك سعيد بصرف النظر عن تلك الأوضاع، حالة ليست بعيدة عن حالة سبينوزا أو الرواقيين القدماء. لكن من غير المحتمل أبداً أن تشعر بالرضا بينما تعيش في مخيم للاجئين غير صحي ومكتظ وقد فقدت تواً أطفالك في كارثة طبيعية. بل إن ذلك أشد وضوحاً على ضوء وجهة نظر أرسطو في السعادة. إذ لا يمكن أن تكون شجاعاً ونزيهاً وسخياً ما لم تكن فاعلاً حراً إلى حد معقول يحيا في ظروف سياسية تغذي هذه الفضائل. ولهذا السبب يرى أرسطو إلى الأخلاق والسياسة على أنهما مرتبطان ارتباطاً وثيقاً. فالحياة الخيرة تتطلب نوعاً معيناً من الدولة السياسية المزودة تزويداً حسناً، بحسب رأيه، بالعبيد والنساء الخاضعات، الذين يقومون بالأعمال الشاقة في حين تنطلق أنت قدماً

في سعيك وراء حياة الامتياز. يرى أرسطو أن السعادة أو الرفاه شأن مؤسساتي، من حيث أنها تتطلب ظروفاً اجتماعية وسياسية تكون فيها حراً في ممارسة قواك الخلاقة. لكن وجهة النظر هذه أقل وضوحاً عندما يفكر المرء بالسعادة، مثلما ينزع الليبراليون إلى التفكير، بوصفها أولاً شأناً داخلياً أو فردياً. صحيح أن السعادة كحالة ذهنية قد تتطلب محيطاً مستقراً، لكنها لا تتطلب نمطاً محدداً من السياسة.

يمكن، إذن، أن تؤلف السعادة معنى الحياة، لكن الحالة هنا ليست حاسمة. فلقد رأينا، على سبيل المثال، أن المرء قد يزعم بأنه يستمد السعادة من التصرف بخسّة. بل ويمكن أن يزعم في المقابل بأنه يستمدها من الألم، كما في قولنا "فلان لا يحس قط بالسعادة مثلما يحس بها عندما يتذمر". وبعبارة أخرى، مشكلة المازوخية موجودة على الدوام. وبقدر ما يتعلق الأمر بالتصرف الخسيس، فقد تكون حياة المرء حافلة بالمعنى شكلياً - بمعنى أنها مرتبة ومتماسكة وحسنة التنظيم وحافلة بالأهداف المنتقاة بعناية - في حين تكون تافهة، بل وجديرة بالازدراء من حيث محتواها الأخلاقي. يمكن أيضاً أن يكون الوجهان متعالقين، كما في تناذر بيروقراطي رقيق الحاشية. هنالك أيضاً، بطبيعة الحال، مرشحون آخرون لمعنى الحياة غير السعادة مثل القوة والحب المشرف والصدق واللذة والحرية والعقل والاستقلالية والدولة والأمة والله والتضحية بالنفس، والعيش تبعاً **للطبيعة**، وإيصال أعظم سعادة لأكبر عدد، وإنكار الذات والموت والرغبة والنجاح الدنيوي، والتقدير، وحصد أكبر عدد ممكن من التجارب الصعبة وامتلاك ابتسامة عذبة وغير ذلك. يرى معظم

الناس، عملياً إن لم يكن نظرياً دوماً، أن ما يجعل الحياة ذات معنى هي علاقاتهم مع أقرب الناس إليهم كالأبوين والأولاد.

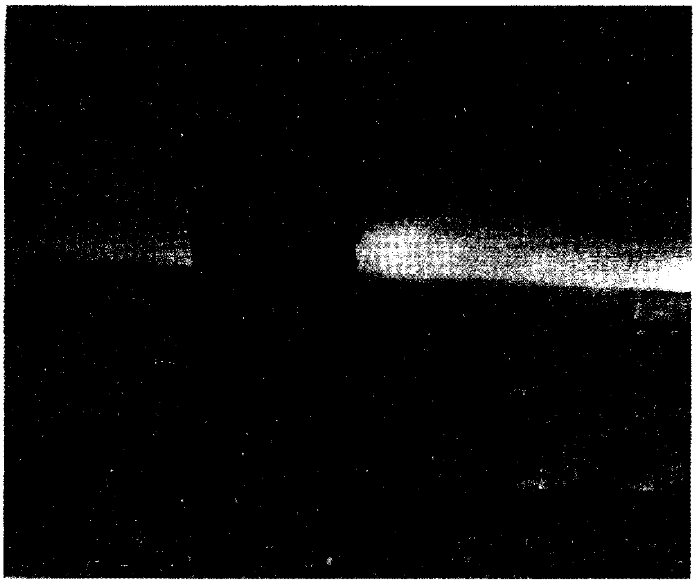
يبدو البعض من هؤلاء المرشحين لكثير من الناس إما بالغ التفاهة، أو ذرائعياً إلى حد بعيد لأن يُعدّ كمعنى للحياة. تنتمي القوة والثروة، كما هو واضح، إلى المقولة الذرائعية؛ والذرائعي لا يحوز الصفة الجوهرية التي يتطلبها معنى الحياة، لأنه يوجد لصالح شيء آخر أشد جوهرية منه ذاته. لكن هذا لا يعني بالضرورة مساواة الذرائعي بالدون؛ فالحرية، أقله في بعض تعريفاتها، ذرائعية، إلا أن معظم الناس يتفقون على قيمتها العالية.

يبدو مثيراً للشك، إذن، أن القوة يمكن أن تكون معنى الحياة. لكنها، على أية حال، وسيلة إنسانية ثمينة، مثلما يدرك جيداً من لا حول لهم ولا قوة. أما بالنسبة للثروة، فوحدهم من توفرت لهم يمكن أن يقدروا على ازدرائها. والحق، إن كل شيء يعتمد على هوية من يمارسه والأهداف التي يمارسه لأجلها والظروف التي يمارسه فيها. لكنه لا يبدو أكثر من غاية في ذاته لا تختلف عن الثروة - إلا إذا أخذتَ، على سبيل المثال، "القوة" بمفهوم نيتشه، والتي هي أقرب إلى فكرة تحقيق الذات منها إلى السيطرة. (لكن ذلك لا يعني أن نيتشه كان كارهاً بحال من الأحوال لجرعة قوية من هذه الأخيرة). إن "إرادة القوة" في فكر نيتشه تعني نزعة جميع الأشياء لتحقيق ذاتها وتوسيعها وزيادتها؛ ومن المنطقي رؤية هذا كغاية في ذاته، تماماً مثلما يعتبر أرسطو الازدهار الإنساني غاية في ذاته. ولقد رأى سبينوزا القوة بالطريقة ذاتها تقريباً. لكن نيتشه، في رؤيته الاجتماعية الداروينية للحياة، يرى أن هذا التوالد المستمر للقوى يشبك أيضاً القوة كسيطرة، من حيث أن كل شكل

للحياة يسعى جاهداً لإخضاع الأشكال الأخرى. على أية حال، يجدر بأولئك الذين يغريهم رؤية القوة بمعنى السيطرة كغاية في ذاتها أن يتذكروا الصورة الوحشية الغريبة لمالك الصحيفة البريطانية الراحل روبرت ماكسويل، محتالٌ ومتنمر كان جسده صورة بشعة عن روحه.

أما بالنسبة للثروة، فإننا نحيا في حضارة تنكر إنكار الأتقياء أن الثروة غاية في ذاتها، في حين تعاملها بهذه الطريقة تحديداً في الممارسة. إن أحد أقوى الاتهامات للرأسمالية هي أنها ترغمنا على استثمار معظم طاقاتنا الخلاقة في مسائل نفعية صرفة حقيقةً. فتغدو وسيلة الحياة هذه غاية. وتتوقف الحياة على إعداد البنية التحتية المادية للعيش. ومما يثير الاستغراب أن تتضخم المنظومة المادية للحياة في القرن الحادي والعشرين مثلما تضخمت في العصر الحجري. فرأس المال الذي يمكن تكريسه لتحرير الرجال والنساء، أقله إلى درجة مقبولة، من مقتضيات العمل يُخصص بدلاً من ذلك لتكديس مزيد من رأس المال.

إذا ما بدا سؤال معنى الحياة ضاغطاً في هذه الحالة، فذلك أولاً لأن عملية التراكم هذه برمتها غير مجدية البتة ومفتقرة إلى الهدف شأن ***الإرادة*** عند شوبنهاور. فرأس المال، مثل ***الإرادة***، ينطوي على قوة دافعة خاصة به، توجد بصورة رئيسة لخدمته، وتستعمل الأفراد كأدوات لتطورها الخاص والأعمى. كما أنه ينطوي أيضاً على شيء من المكر الدنيء الذي تنطوي عليه ***الإرادة***، إذ يقنع الرجال والنساء الذين يوظفهم كأدوات متعددة أنهم ثمينون وفريدون وأنهم ذوو إرادة حرة. وإذا ما كان شوبنهاور يدعو هذا الضرب من الخداع "وعياً" فإن ماركس يدعوه أيديولوجيا.



صورة ١٠

الموت متجسداً : لقطة ساكنة من فيلم مونتي بايثون "معنى الحياة".

انطلق فرويد من الإيمان أن معنى الحياة كان الرغبة، أو حِيَل اللاوعي في حياتنا الواعية، وتوصل إلى الاعتقاد بأن معنى الحياة كان الموت. لكن زعمه هذا يمكن أن ينطوي على معان كثيرة مختلفة. فهو يعني، بالنسبة لـ فرويد ذاته، أننا جميعاً مُستعبَدون للـ ***ثاناتوس***، أو نزوة الموت. لكنه يمكن أيضاً أن يعني أن حياة لا تنطوي على شيء يكون المرء مستعداً للموت في سبيله من المستبعد أن تكون مثمرة. أو يمكن أن يوحي بأن عيشنا في دراية بفنائنا يعني أن نحيا بواقعية وسخرية وصدق، وإحساس قابض بمحدوديتنا وهشاشتنا. وفي هذا الخصوص على الأقل، إن بقاءنا أوفياء لأشد جوانبنا حيوانية يعني أن نحيا حياة حقيقية وأصيلة. وأن نكون أقل التزاماً بإطلاق مشاريع طموحة للغاية تجلب الأسى لنا وللآخرين. ذلك أن الثقة العمياء في خلودنا الخاص تكمن في أساس معظم ما ينزل بنا من دمار. وعندما يكون وعينا لفناء الأشياء ملتوياً، نتشبث بها تشبثاً عصابياً. أما الموت، هذا الانفصال التمكيني، فيجعلنا أفضل قدرة على رؤية الأشياء على طبيعتها، فضلاً عن الاستمتاع بها استمتاعاً أكمل. وبهذا المعنى، فإن الموت يعزز الحياة ويقويها، أكثر مما يفرغها من القيمة. والحق، إن هذه ليست وصفة لـ ***الاستمتاع باليوم الحاضر***، وإنما العكس تماماً. فـ ***الغبطة*** غير السوية التي ينطوي عليها انتهاز كل فرصة سانحة وجمع أزرار الورود واجتراع كأس إضافية، والعيش كأنه ما من غدٍ إنما هي طريقة يائسة للتغلب على الموت، تسعى دونما جدوى لخداعه بدل الاستفادة منه. إنها، بما تنطوي عليه من لذة مسعورة، إنما تبايع الموت الذي تحاول التملص منه. وعلى الرغم من حِرفيتها كلها، إلا أنها طريقة متشائمة، في حين أن قبول الموت طريقة واقعية.



صورة ١١

من هنا إلى الآخرة.

علاوة، إن وعينا لحدودنا، هذه الحدود التي يرمي بها الموت في راحة قسرية، يعني أيضاً أن نكون واعين لكيفية اتكالنا على الآخرين وتقيدنا بهم. فعندما يعلق القديس بولس أننا نموت كل دقيقة، فإن جزءاً مما يدور في ذهنه قد يكون حقيقة أننا لا نحيا بسعادة إلا بربط أنفسنا بحاجات الآخرين، في ضربٍ من الموت القليل، أو ***Petit mort***. وبهذه الطريقة، فإن الموت بمعنى الموت المستمر للنفس هو مصدر للحياة الخيرة. وإذا ما بدا هذا استعبادياً ومنطوياً على إنكار للذات بصورة لا تبعث على السرور، فليس ذلك سوى لأننا ننسى أنه إذا ما قام الآخرون أيضاً بذلك، تكون النتيجة شكلاً من الخدمة المتبادلة التي توفر السياق لكل نفس كي تزدهر. والاسم التقليدي لهذه التبادلية هو الحب.

لكننا أيضاً نموت كل دقيقة بمعنى حرفي أدق. فنحن نحيا من خلال ضرب من الإنكار الدائم، عندما نلغي حالة أولى بإسقاط أنفسنا في حالة أخرى. يُعرف هذا التعالي الدائم على الذات، غير الممكن سوى للحيوانات الألسنية، بالتاريخ. لكنه، من وجهة نظر تحليلية نفسية، يعرف باسم الرغبة، وهذا أحد الأسباب في أن الرغبة مرشح منطقي لمعنى الحياة. فالرغبة تبرز حيث يوجد نقص. إنها مسألة افتقار وتفريغ للحاضر من محتواه كيما تقذف بنا إلى مستقبل فارغ من المحتوى بالمثل. الموت والرغبة متضادان، من جهة أولى، لأن عجلة التاريخ تتوقف إذا كففنا عن الرغبة. لكن من جهة أخرى فإن الرغبة، التي يرى فيها أتباع فرويد قوة الحياة الدافعة، تعكس في افتقارها الداخلي الموت الذي ستجلبنا إليه في نهاية المطاف. وبهذا المعنى، أيضاً، فإن الحياة

استبصار للموت. فما من سبب لقدرتنا على الاستمرار في العيش سوى أننا نحمل الموت بين أضلاعنا.

إذا ما بدا الموت جواباً بالغ الشؤم لمعنى الحياة، والرغبة جواباً ضبابياً إلى حد بعيد، فماذا عن التأمل العقلاني؟ من أفلاطون وسبينوزا إلى غورو المحافظين الجدد ليو شتراوس، لطالما كان للفكرة القائلة إن التأمل في حقيقة وجودنا هي هدف الإنسانية الأنبل مفاتنها - ليس أقله، طبعاً، بين المثقفين. فمما يبعث على السرور إحساس المرء أنه ينسجم مع معنى الكون بمجرد دخول مكتبه الجامعي كل صباح. كما لو أنه يجدر بالتززيين مثلاً، عندما يُسألون عن معنى الحياة، أن يجيبوا، "زوج رائع من السراويل"، في حين يجدر بالمزارعين افتراض أنه محصول وفير. حتى أرسطو، رغم كل اهتمامه بالأشكال العملية من الحياة، رأى أن التأمل العقلاني هو أرقى شكل من أشكال الإشباع. إلا أن الفكرة القائلة إن معنى الحياة يكمن في التأمل في معنى الحياة تبدو بمثابة مطاردة للسراب مثيرة للفضول. كما أنها تفترض أيضاً أن معنى الحياة هو افترض منطقي من هذا النوع أو ذاك، مثل الافتراض القائل "إن الأنا وهم باطل" أو "الأشياء جميعاً مصنوعة من السميد". إن عدداً قليلاً من نخبة المفكرين، إذ كرسوا حيواتهم للتأمل في هذه المسائل، يمكن من ثم أن يكونوا محظوظين كفاية للوقوع على حقيقة هذا السؤال أياً تكن. لكن هذا ليس بالضبط ما يراه أرسطو، إذ يرى أن ذلك التأمل، أو *التنظير*، هو ذاته ضرب من الممارسة؛ لكنها ممارسة خطرة يمكن أن تلحق الأذى بالحياة عموماً.

إذا ما كانت الحياة تنطوي بالفعل على معنى، فإنه بالتأكيد ليس من هذا النوع التأملي. ذلك أن معنى الحياة ليس افتراضاً منطقياً بقدر ماهو ممارسة. وليس حقيقة مقتصرة على فئة قليلة، وإنما **شكل** معين من الحياة. وعلى حاله هذه، لا يمكن إدراكه فعلاً سوى بالعيش. ولعل هذا ما دار في ذهن فيتغنشتين عندما لاحظ في ***Tractatus*** بأننا "نحس أنه حتى لو أجبنا على جميع المسائل العلمية الممكنة، فإن مشاكل الحياة تبقى غير ممسوسة بإطلاق. طبعاً لن يتبقى عندئذ أي سؤال، وهذا بالضبط هو الجواب. فالحل لمشكلة الحياة يُرى في زوال هذه المشكلة". (٦. ٥٢، ٦. ٢٥١)

أي معنى يمكن أن نفهم من هذا القول المبهم والغامض؟ ما يعنيه فيتغنشتين على الأرجح ليس أن معنى الحياة سؤال زائف، وإنما أنه سؤال زائف بقدر ما يتعلق الأمر بالفلسفة. والحق، إن فيتغنشتين لم يكنّ ذلك الاحترام العظيم للفلسفة، التي أمل أن يضع كتابه ***Tractatus*** حداً لها. لقد رأى فيتغنشتين أن جميع الأسئلة الحيوية تقع خارج حدود الذات الضيقة. وأن معنى الحياة ليس شيئاً يمكن قوله، في شكل افتراضٍ وقائعي؛ رغم أن فيتغنشتين المبكر رأى أن هذا الضرب من الافتراض هو الوحيد الذي ينطوي على معنى. فنحن لا يتسنى لنا أن نلمح شيئاً من معنى الحياة إلا عندما ندرك أنها ليست ذلك الشيء الذي يمكن أن يكون جواباً لسؤال ينطوي على معنى من الناحية الفلسفية. فالحياة ليست "حلاً" بإطلاق. وعندما نتعرف أنها وراء الأسئلة الفلسفية جميعاً نفهم أن ***هذا*** هو الجواب الذي نسعى إليه.

لعل كلمات فيتغنشتين التي اقتبسها في وقت سابق في الكتاب - "ليس اللغزي كيفية وجود العالم، إنما **حقيقة** أنه موجود" - تعني أن بمقدورنا الكلام عن هذا الوضع أو ذاك في العالم، إنما ليس عن قيمة العالم أو معناه ككل. لكن هذا لا يعني أن فيتغنشتين صرف النظر عن هذا الكلام بوصفه هراء، مثلما فعل الوضعيون المنطقيون. بل على العكس، رأى أنه أشد أهمية بما لا يقاس فيما يخص الحالة الوقائعية للأمور. الأمر وما فيه أنه رأى أن اللغة لا تمثل العالم ككل. لكن رغم أنه لا يمكن تحديد قيمة العالم ومعناه ككل، إلا أن من الممكن تبيانهما. وإحدى الطرق السلبية لتبيانهما هي تبيان ما **لا** يمكن للفلسفة قوله.

معنى الحياة ليس حلاً لمشكلة؛ وإنما مسألة عيش بطريقة معينة. وليس شأناً ميتافيزيقياً، وإنما أخلاقي. وهو ليس شيئاً منفصلاً عن الحياة، إنما الشيء الذي يجعلها تستحق أن تعاش - و بعبارة أخرى، إنه صفة معينة في الحياة وبعدٌ من أبعادها وثراء وقوة فيها. وبهذا المعنى، فإن معنى الحياة هو الحياة ذاتها، مثلما نراها بطريقة معينة. يحس تجار معنى الحياة بعامة أن هذا الزعم يخذلهم، لأنه ليس غامضاً وفخماً بالقدر الكافي، وإنما شديد الابتذال وسهل الفهم إلى حد بعيد، وغير تثقيفي إلا بقدر يزيد قليلاً على '٤٢'، بل وعلى ذلك الشعار على القمصان الذي يقول "ماذا إن كان هذا كله بسبب المثلجات؟". فهذا الزعم يأخذ سؤال معنى الحياة من بين أيدي فئة من الخبراء أو ***المطلعين*** ويعيده إلى المسائل الروتينية التي تنطوي عليها الحياة اليومية. إن هذا الضرب من الوجدانية المفرطة هو بالضبط ما يعبر عنه **متّى** في إنجيله، حيث يُقدّم ***ابنَ الإنسان*** عائداً في مجده محاطاً بالملائكة لأجل ***الحساب الأخير***. وبمعزل عن

هذه الصورة الكونية المعدة سلفاً، يتضح أن الخلاص شأنٌ عادي ومبتذل على نحو محرج - من إطعام الجائع، وسقاية العطشان، والترحيب بالغريب، وزيارة المحبوس، يفتقد إلى أي شكل من أشكال الفتنة أو الهالة "الدينية". ويمكن لأي شخص القيام به. من الواضح أن مفتاح الكون ليس كشفاً يطيح بكل شيء، وإنما شيئاً يمارسه كثير من الشرفاء في سائر الأحوال، من وحي اللحظة ودونما تفكير إلا فيما ندر. فالخلود لا يكمن في حبة رمل وإنما في كأس ماء. والكون كله يدور حول عيادة المريض. وعندما تتصرف بهذه الطريقة، فإنك تتقاسم الحب الذي أرسى النجوم. وأن تحيا بهذه الطريقة لا يعني فقط أن تحيا حياتك، وإنما أن تحياها بوفرة.

يعرف هذا النوع من النشاط بـ ***agape***، أو الحب، ولا علاقة له بالأحاسيس الإيروسية أو حتى العاطفية. فالأمر بالحب هو أمرٌ غيري صرف، نمطه البدئي هو حب الغرباء، وليس أولئك الذين تشتهيهم أو تعجب بهم. الحب ممارسة أو طريقة حياة، وليس حالة ذهنية، منفصل عن المشاعر الدافئة أو العلاقات الشخصية الحميمة. فهل يصلح الحب، إذن، أن يكون معنى الحياة؟ لا شك أنه المرشح المفضل لدى عدد من الراصدين الأذكياء، ليس أقلهم الفنانون. والحق، إن الحب يماثل السعادة من حيث أنه مصطلح رئيس، وغاية في ذاته. وكما هي السعادة، يبدو الحب جزءاً من طبيعتنا. فمن العسير معرفة السبب الذي يوجب عليك أن تكلف نفسك عناء تقديم الماء للعطشى، ليس أقله إن كنت تعرف أنهم سوف يقضون في غضون دقائق.

لكن ثمة تعارض بين القيمتين في مناحٍ أخرى. فالإنسان الذي يقضي حياته في العناية بطفل يعاني من إعاقة شديدة إنما يضحي بسعادته لصالح حبه، حتى وإن كانت تضحيته هذه مبذولة أيضاً باسم السعادة (سعادة ذلك الطفل). كما أن النضال في سبيل العدالة، والتي هي شكل من أشكال الحب، يمكن أن يجلبك إلى حتفك. وعلى ضوء وجهة النظر هذه، فإن الحب شأن متطلب ومثبط للعزيمة، حافل بالنضال والإحباط، وبعيد كل البعد عن القناعة العريضة والمتبلدة. إلا أن بالإمكان القول إن الحب والسعادة هما في النهاية وصفان مختلفان لذاتِ الطريقة في الحياة. وأحد أسباب هذا هو أن السعادة ليست في واقع الحال ضرباً من القناعة العريضة والمتبلدة، إنما (بالنسبة لأرسطو، على الأقل) حالة الرفاه التي تبرز من ازدهار قوى المرء وطاقاته بصورة حرة. والحب، إن أردنا القول، هو الحالة ذاتها إنما من منظور علائقي، من حيث أنه الحالة التي يتوقف فيها ازدهار الفرد على ازدهار الآخرين.

كيف نفهم هذا التعريف للحب، البعيد كما هو عن كاتولوس وكاترين كوكسن؟ بداية، يمكننا الرجوع إلى اقتراحنا المبكر بأن احتمال أن يكون لحياة الإنسان معنى مبيّت لا يتوقف على الإيمان بقوة متعالية من هذا النوع أو ذاك. فمن المحتمل بالمثل أن تطوّر البشر جاء عشوائياً وطارئاً، لكن ذلك لا يقتضي بالضرورة أنهم يفتقرون إلى طبيعة خاصة. والحياة الخيرة كما يرونها قد تكمن في إدراك تلك الطبيعة. فالنحل مثلاً يقوم بأشياء من صلب طبيعته. لكن هذا أقل وضوحاً بكثير في حالة البشر، لأن من طبيعتنا، على عكس النحل، أن نكون حيوانات ثقافية، والحيوانات الثقافية مخلوقات غامضة إلى حدّ بعيد.

لكن من الواضح أن الثقافة لا تلغي "كينونتنا كجنس بشري" أو طبيعتنا المادية. ذلك أننا بطبيعتنا، على سبيل المثال، حيوانات اجتماعية، إما أن تتعاون أو تهلك؛ لكننا أيضاً كائنات مستقلة نسعى وراء إشباعنا الخاص. وأن نكون أفراداً متميزين هو نشاط من نشاطات كينونتنا كجنس بشري، وليس حالة غريبة عنه. وما كنا لنتوصل إلى ذلك، على سبيل المثال، لولا اللغة، التي لا تنتمي إليّ سوى لأنها تنتمي إلى الجنس البشري أولاً.

إن ما دعوناه حبّاً هو الطريقة التي يمكن فيها أن نصالح بحثنا وراء الإشباع الشخصي مع حقيقة أننا حيوانات اجتماعية. فالحب يعني أن تخلق لفرد آخر الفضاء الذي يمكنه فيه أن يزدهر، في ذات الوقت الذي يبادلك فيه ذلك. فيغدو إشباع كل منكما الأساس لإشباع الآخر. وعندما ندرك طبيعتنا بهذه الطريقة، نكون في أفضل حالاتنا. وهذا جزئياً لأن إشباع أنفسنا بطرق تمكن الآخرين من إشباع أنفسهم يقضي أيضاً على الجريمة والاستغلال والتعذيب والأنانية، وما شابه. لكن بإلحاق الأذى بالآخرين، فإننا على المدى الطويل نلحق الأذى بأنفسنا ونحول دون إشباعنا، الذي يتوقف على حرية الآخرين في المشاركة فيه. وبما أنه ما من تبادلية حقيقية إلا بين متساويين، يشكل القمع واللامساواة على المدى الطويل معوقاً ذاتياً. والحق، إن هذا كله يخالف النموذج الليبرالي للمجتمع، الذي يكفيه إن أنا حميت ازدهاري الشخصي والفريد من تدخل فرد آخر. ذلك أن الآخر ليس في الأساس سبب وجودي، بل تهديد محتمل لوجودي. وهذا ينطبق أيضاً على أرسطو، رغم إيمانه المعروف بأن البشر حيوانات سياسية. فأرسطو لا يرى إلى الفضيلة أو

الرفاه على أنهما علائقيان في الأساس. صحيح أنه يرى الآخرين ضرورة لا غنى عنها في ازدهار المرء وأن حياة العزلة لا تليق سوى بالآلهة أو الوحوش. إلا أن إنسان أرسطو، مثلما لاحظت ألسدير ماكنتاير، غريب عن الحب[1].

لا يزال الافتراض القائل إن معنى الحياة هو أولاً شأن شخصي حياً يرزق وعلى خير حال. يكتب جوليان باغيني أن "البحث عن المعنى هو أمر شخصي في جوهره"، يشبك "القوة والمسؤولية لاكتشاف معنى لأنفسنا وتحديده بصورة أو بأخرى"[2]. ويتحدث جون كوتينغهام عن الحياة الحافلة بالمعنى بوصفها "حياة ينشغل فيها الفرد في نشاطات حقيقية ومستحِقّة تعكس خياره أو خيارها العقلاني كفاعل مستقل"[3]. والحق، إن كلام كوتنغهام صحيح. لكنه يعكس نزعة فردانية شائعة في العصر الحديث، من حيث أنه لا يرى معنى الحياة كمشروع مشترك أو تبادلي. كما لا يسجّل أنه يمكن بالتعريف ألا يكون هنالك معنى، سواء للحياة أو أي شيء آخر، خاصاً بي وحدي. فإذا ما كنا نخرج إلى الوجود في واحدنا الآخر وعبر واحدنا الآخر، فإن كلام كوتنغهام ينطوي بلا شك على تضمينات قوية فيما يخص سؤال معنى الحياة.

على ضوء وجهة النظر التي طرحتها تواً، نرى أن اثنين من أقوى المتنافسين في سباق معنى الحياة ـ الحب والسعادة ـ ليسا متعارضين ذلك التعارض التام. فإذا ما كانت السعادة تُرى في لغة أرسطو على أنها الازدهار

---

١ ألسدير ماكنتاير، *تاريخ موجز للأخلاق* (لندن، ١٩٨٦)، ٨٠.

٢ باغيني، *علام كل هذا؟*، ٤، ٨٦

٣ كوتينغهام، *في معنى الحياة*، ٦٦.

الحر لملكاتنا، وإذا ما كان الحب ذلك الضرب من التبادلية الذي يمكن هذا من الحدوث بأفضل صورة، فإنه ما من صراع حاسم ونهائي بين الاثنين. كما أنه ما من تعارض بين السعادة والمعايير الأخلاقية، بالنظر إلى أن معاملة الآخرين معاملة عادلة ورحيمة هي في الميزان الأكبر للأمور واحدٌ من الشروط اللازمة لازدهار المرء الخاص. وبالنتيجة، ما من داع عظيم للقلق بشأن الحياة التي تبدو ذات معنى بمعنى أنها خلاقة، ديناميكية، ناجحة وناجزة، والتي في الوقت ذاته تتألف من تعذيب الآخرين أو دَوسَهم. كما أن المرء، على ضوء هذه النظرية، ليس مرغماً على الاختيار بين عدد من المرشحين المختلفين للحياة الخيرة، مثلما يوحي جوليان باغيني أنه يجدر بنا أن نفعل. حيث يقترح مجموعة من الاحتمالات لمعنى الحياة ـ السعادة، الإيثار، الحب، الإنجاز، خسارة النفس أو إنكارها، اللذة، الخير الأعظم للجنس البشري ـ ويوحي على طرازه الليبرالي أن ثمة حقيقة ما فيها جميعاً. وبالنتيجة يطور نموذجاً مؤلفاً من مكونات عدة. ويرى أن بمقدور واحدنا، بأسلوب مصمم الأزياء، أن ينتقي ما يريد من هذه البضائع المتنوعة ويمزجها في حياة تناسبه بصورة خاصة.

من الممكن، على أية حال، أن نرسم خطاً عبر نقاط باغيني ونرى أن من الممكن جمع معظم هذه البضائع بعضها مع بعض. خذ، كصورة عن الحياة الخيرة، فرقة جاز[1]. إن فرقة جاز ترتجلْ تختلفُ كما هو واضح عن أوركسترا سيمفونية، لأن كل عازف في الفرقة حر إلى حد بعيد في التعبير عن نفسه

---

١ أنا مدين بهذه الصورة لـــ ج. أ. كوهين.

بالطريقة التي يحب. لكنه يقوم بذلك بحساسية المتلقي للأداء الذي يعبر فيه كل واحد من العازفين الآخرين عن ذاته. والتناغم المعقد الذي يشكلونه لا يأتي من العزف من منظور جمعي، إنما من التعبير الموسيقي الحر لكل عازف إذ يتصرف كأساسٍ للتعبير الحر للعازفين الآخرين. وفيما تزداد براعة كل عازف، يستمد الآخرون الإلهام منه وتبلغ حماستهم مستويات أعلى. ما من تضارب هنا بين الحرية و"خير الكل". إلا إن الصورة هنا هي العكس من الصورة الشمولية. فعلى الرغم من أن كل عازف يساهم في "خير الكل الأعظم"، إلا أنه لا يفعل ذلك بدافع من التضحية غير المستحقة بالنفس إنما ببساطة بالتعبير عن نفسه. ينطوي ذلك على إدراك للذات، إنما وحسب من خلال فقدان للنفس في الموسيقا ككل. كما ينطوي على إنجاز، لكنه ليس مسألة نجاح يعلي من شأن النفس. بل يعمل الإنجاز، أو الموسيقا ذاتها، كوسط للعلاقة بين العازفين. ومن هذا التناغم الفني نتحصل على لذة، وبما أنه ينطوي على إشباع أو إدراك حر للطاقات، فإنه ينطوي أيضاً على سعادة بمعنى الازدهار. ولأن هذا الازدهار متبادل يمكننا القول، بحيادية ومن وجهة نظر قياسية، أن هنالك ضرباً من الحب أيضاً. يمكن، طبعاً، أن نفعل ماهو أسوأ من افتراض أن هذه الحالة هي معنى الحياة، بمعنى أنها ما يجعل الحياة ذات معنى و، من وجهة نظر أشد خلافية، بمعنى أننا عندما نتصرف بهذه الطريقة، ندرك طبيعتنا بألطف صورها.



صورة ١٢

نادي بوينا ڤـيستا الاجتماعي.

هل الجاز، إذن، هو معنى الحياة؟ ليس بالضبط. وإنما الهدف هو أن نبني هذا الشكل من المجتمع على نطاق أوسع، وهذه مشكلة سياسة. ما من شك في أن هذا مطمح طوباوي، لكنه ليس أسوأ مطمح من هذا النوع. إن الهدف من تطلعات كهذه هو أن توجهنا في اتجاه معين، بصرف النظر عن أننا مجبرون على التقصير دون الهدف بصورة تدعو إلى للرثاء. أرى أن ما نحتاجه هو شكل من الحياة مفتقر تماماً إلى الهدف، تماماً كما هو أداء الجاز مفتقر إلى الهدف. وبدل أن نقضيها في خدمة هدف منفعي أو غاية ما ورائية سامية، أرى أن الحياة مَسرّة في ذاتها، لا تحتاج إلى مسوغ سوى وجودها الخاص. وبهذا المعنى، فإن معنى الحياة قريب بصورة مثيرة للاهتمام من اللامعنى. وليس على المؤمنين الدّينين الذين يجدون هذه النسخة من معنى الحياة غير جالبة للطمأنينة إلى حد بعيد سوى أن يتذكروا أن الله أيضاً هو غاية ذاته وأساسها وأصلها ومنطقها ومسرتها، وأنه بالعيش بهذه الطريقة وحسب أن يكون بمقدور البشر المشاركة في حياته. يتحدث المؤمنون أحياناً كما لو أن الاختلاف الرئيس بينهم وغير المؤمنين هو أن معنى الحياة وغايتها بالنسبة إليهم يكمنان خارجها. غير أن هذا ليس صحيحاً تماماً حتى بالنسبة للمؤمنين. فعلم اللاهوت التقليدي يرى أن الله يتعالى على العالم، لكنه يتجلى كبعد فيه. ومثلما يعلق فيتغنشتين في مكان آخر: "إذا ما كان هنالك حياة أبدية، فلابد أنها هنا والآن. إن اللحظة الراهنة، وليس تعاقب هذه اللحظات إلى ما لانهاية، هي التي تشكل صورة الحياة الخالدة."

هـل انتهينـا ، إذن ، مـن هـذه المسـألة مـرة واحـدة وإلى الأبـد؟ مـن مظـاهر الحداثة أنها قلما تنتهي من أي مسألة هامة إلا فيما ندر. فالحداثـة، مثلمـا قلـت سابقاً، هي الحقبة التي نتوصل فيها إلى تعـرف أننـا لا يمكـن أن نتفـق حتـى على أشد المسـائل حيويـة وجوهريـة. ومـا مـن شـك في أن جدالاتنا المسـتمرة حول معنى الحياة سوف تثبت أنـها خصبة ومثمرة. لكن في عـالم حيث نحيـا في خطـر عظيم، فإن فشلنا في إيجاد معان مشتركة ينذر بالخطر بقدر ما يمدنا بالقوة.

قراءة إضافية

١. أرسطو و أخلاق الفضيلة

كتاب أرسطو الأوثق صلة بموضوع هذا الكتاب هو ***الأخلاق النيقوماخية***، متوفر في ***Penguin Classics*** في نسخة بقلم جوناثان بارنز (هارموندزوورث،١٩٧٦). كما نشر بارنز مقدمة مفيدة إلى أرسطو في سلسلة ***مقدمة قصيرة جداً*** (أكسفورد، ٢٠٠٠)، وإن كانت لا تعنى في قسمها الأعظم بفكره الأخلاقي. انظر أيضاً د. إس. هتشنسون ***فضائل أرسطو*** (لندن، ١٩٨٦)، وجوناثان لير، ***أرسطو: الرغبة في الفهم*** (كامبردج،١٩٨٨).

يمكن الوقوع على دراسات أوسع في كتاب ألسدير ماكنتاير، ***تاريخ موجز للأخلاق*** (لندن،١٩٦٨) و ***مابعد الفضيلة*** (لندن،١٩٨١). كما قدمت روزاليند هرستهاوس مؤخراً دراسة مسلطة للضوء بعنوان ***في أخلاق الفضيلة*** (أكسفورد، ١٩٩٩).

٢. شوبنهاور

عمل شوبنهاور الرئيس، والوحيد المشار إليه في هذا الكتاب، هو ***العالم إرادة و تمثيل***، تحرير إ. ف. باين، مجلدين (نيويورك، ١٩٦٩). يمكن الوقوع

علـى دراسـات مفيـدة لـ شـوبنهاور في باتريـك غـاردينر، **شـوبنهاور** (هارمونـدزوورث، ١٩٦٣)، وبريـان مـاغي، ***فلسـفة شـوبنهاور*** (أكسـفورد، ١٩٨٣). كمـا يمكـن الوقـوع علـى دراسـة أشـد إيجـازاً في تـيري إيغلتون ***أيديولوجيا الاستاطيقي*** (أكسفورد، ١٩٩٠)، الفصل السابع.

٣. نيتشه

أعمـال نيتشـه المقتبسـة في هـذا الكتـاب هـي ***إرادة القـوة*** (نيويـورك، ١٩٧٥)، ***وراء الخير و الشر***، و ***ولادة المأساة***. ويمكن إيجاد العملين الأخيرين في وولتر كوفمان (محرر)، ***كتابات رئيسة من نيتشه***، وهـو مجموعة منتقـاة مـن نصـوص نيتشـه. ومـن المقـدمات التقليديـة لفكـره: وولـتر كوفمـان، **نيتشـه:** ***الفيلسـوف، عـالم الـنفس و المسـيح الـدجال*** (نيويـورك، ١٩٥٠)؛ ر. ج. هولينغـديل، **نيتشـه:** ***الإنسـان و فلسـفته*** (لنـدن، ١٩٦٤)؛ وآرثـر س. دانتـو **نيتشه** ***فيلسوفاً*** (نيويورك، ١٩٦٥). انظر أيضاً كيث آنسـل بيرسـون، **نيتشـه** (أكسـفورد). هنالـك أيضـاً دراسـة أشـد أهميـة بقلـم ريتشـارد شـاكت، نيتشـه (لندن، ١٩٨٣).

٤. فيتغنشتين

كتـاب ***The Tractatus Logico-Philosophicus*** الـذي نشـر لأول مـرة في لنـدن في العـام ١٩٦١، متـوفر في شـكل مختصـر في أنتـوني كـيني

(محرر)، ***قارئ فيتغنشتين*** (أكسفورد، ١٩٩٤). انظر أيضاً كتاب فيتغنشتين ***مباحث في الفلسفة***، ترجمة ج. إ. آنسكومب (أكسفورد، ١٩٥٣)، و ***الثقافة و القيمة***، ترجمة بيتر وينش (شيكاغو، ١٩٨٠).

لأجل مقدمات إلى فكر فيتغنشتين، انظر دِ. ف. بيرز، **فيتغنشتين** (لندن، ١٩٧١)، وأنتوني كيني، **فيتغنشتين** (هارموندزوورث، ١٩٧٣). ثمة مقدمتان متأخرتان، واضحتان و مفيدتان، بقلم أ. سِ. غريلينغ، **فيتغنشتين** (أكسفورد، ١٩٨٨)، وراي مونك، **فيتغنشتين** (لندن، ٢٠٠٥). مونك هو أيضاً مؤلف سيرة ممتازة، ***لودفيغ فيتغنشتين: واجب العبقري*** (لندن، ١٩٩٠). ثمة دراسة أخرى أشد تطوراً إنما مشبعة بالمثل بقلم ج. پ. بيكر و پ. م. إس. هاكر، ***فيتغنشتين: الفهم و المعنى*** (أكسفورد، ١٩٨٠).

٥. الحداثة و ما بعد الحداثة

ثمة إلماعات متعددة خلال الكتاب إلى هاتين الحركتين الثقافيتين، اللتين قد يحب القارئ أن يطلع عليهما مزيداً من الاطلاع. لجهة الحداثة، فإن تحفة بيتر كونراد **عصور حديثة، أماكن حديثة** (لندن، ١٩٩٨) تستحق الاطلاع. وثمة دراسة فكرية ممتازة بقلم مارشال بيرمان، ***كل ما هو صلب ينصهر في الهواء*** (لندن، ١٩٨٢). انظر أيضاً ريموند ويليامز، ***سياسة الحداثة*** (لندن، ١٩٨٩)، وت. ج. كلارك، ***وداعاً للفكرة*** (نيوهافن و لندن، ١٩٩٩).

لجهة مابعد الحداثة، انظر جان - فرانسوا لويتار، ***الحالة مابعد الحديثة*** (مينيابوليس، ١٩٨٤)؛ إيهاب حسن، ***الدور مابعد الحديث*** (إيثاكا، نيويورك، ١٩٨٧)؛ ديفيد هارفي، ***حالة مابعد الحداثة*** (أكسفورد، ١٩٩٠)؛ و بيري أندرسون، ***أصول مابعد الحداثة*** (لندن، ١٩٩٨). يمكن الوقوع على دراسات أشد إيجازاً لهذا النمط الفكري السائد في آليكس كالينيكوس، ***في مواجهة مابعد الحداثة*** (أكسفورد، ١٩٩٦). ثمة دراسة أخرى أشد صعوبة وأهمية بقلم فريدريك جيمسون، ***مابعد الحداثة، أو المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة*** (دورهام، نورث كارولينا، ١٩٩١).

٦. ماركس

آراء ماركس في 'كينونة الجنس البشري' والطبيعة الإنسانية موجودة بصورة رئيسة في كتابه ***مخطوطات اقتصادية وفلسفية*** في العام ١٨٤٤. وقد أعيدت طباعته من بين أماكن أخرى في ل. كوليتي (محرر) ***كارل ماركس: كتابات مبكرة*** (هارموندزوورث، ١٩٧٥). لأجل شروحات لهاتين المسألتين، انظر نورمان غيراس، ***ماركس و الطبيعة الإنسانية*** (لندن، ١٩٨٣)، و تيري إيغلتون، ***أيديولوجيا الاستاطيقي*** (أكسفورد، ١٩٩٠)، ف. ٨. مقالة لوي ألتوسر الأوثق صلة بمساجلتي هي ' في الأيديولوجيا وأجهزة الدولة الأيديولوجية' في ***لينين و الفلسفة*** (لندن، ١٩٧١).

٧. فرويد

يشكل كتاب فرويد ***محاضرات تمهيدية في علم النفس*** (هارموندزوورث،١٩٧٣)، واحدة من أفضل المقدمات إلى بعض من مبادئه العامة. ويمكن الوقوع على نقاشه نزوة الموت من بين أماكن أخرى في ***ماوراء مبدأ اللذة***، ترجمة ج. ستراشي، المكتبة التحليلية النفسية الدولية، تحرير إ. جونز، ٤ (لندن، ١٩٥٠). يطور هذه الثيمة نورمان أ. براون في ***الحياة ضد الموت*** (لندن، ١٩٥٩). لأجل شروحات أعم عن فرويد، انظر فيليب ريف، ***فرويد: عقل الأخلاقي*** (شيكاغو و لندن، ١٩٥٩)، و بول ريكوير، ***فرويد و الفلسفة*** (نيوهافن و لندن، ١٩٧٠).

٨. أعمال أخرى

تمت الإشارة أيضاً إلى الأعمال التالية في الكتاب:

جوليان باغيني، ***علام كل هذا؟*** (لندن، ٢٠٠٤)

إشعيا برلين، ***أربع مقالات في الحرية*** (أكسفورد، ١٩٦٩).

جون كوتينغهام، ***في معنى الحياة*** (لندن، ٢٠٠٣).

تيري إيغلتون، ***ضد المزاج: مقالات منتقاة ١٩٧٥ _ ١٩٨٥*** (لندن، ١٩٨٦)؛ ***وليام شكسبير*** (أكسفورد، ١٩٨٦)؛ و ***العنف اللذيذ: فكرة المأساوي*** (أكسفورد، ٢٠٠٣).

فرانك فاريل، ***الذاتية، الواقعية و مابعد الحداثة*** (كامبريدج، ١٩٩٦)
مارتن هيدغر، ***الكينونة و التاريخ*** (نيويورك، ١٩٦٢).
ألسدير ماكنتاير، ***الحيوانات الاتكالية العاقلة*** (لندن، ١٩٩٨).
جان بول سارتر، ***الكينونة و العدم*** (لندن، ١٩٨٥)، و ***الغثيان*** (هارموندزوورث، ١٩٦٣).
روجر سكروتون، ***الفلسفة الحديثة*** (لندن، ١٩٩٤).
ماكس ويبر، **مقالات في علم الاجتماع**، تحرير هـ. هـ. غرث و س. رايت ميلز (لندن، ١٩٩١).



معنى الحياة

نتساءل جميعاً عن معنى الحياة. فهل من جواب؟ وإذا كان ثمة جواب، فهل نحن من يقرره؟ أم تُراه سؤال زائف؟ يعالج تيري إيغلتون هذا السؤال الملح معالجة ذكية ومحفزة، ليقدم في النهاية جوابه الخاص.

«يقدم إيغلتون لمشكلة معنى الحياة حلاً هادئاً ينم على اطلاع واسع فضلاً عن كونه مشوقاً.»

جون كوتينغهام

«ينتقل إيغلتون بأسلوب يكشف عن جرأة وحماسة متقدة وثقة بالنفس وتدبير محكم، من السخرية اللاذعة من بعض المزاعم القائمة والهزء بها ونسفها إلى تقديم وجهة نظر محددة وصارمة.»

مارينا وورنر

دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع

www.alfarqad.com

978-9933-444-22-8